أي مستقبل لعلم الاجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي

لـ يان سبورك



ترجمة

د. حسن منصور الحاج


MAJD / EUP



أي مستقبل لعلم الإجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الإجتماعي

لـ يان سبورك

أي مستقبل لعلم الاجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي

لـ يان سبورك

ترجمة

د. حسن منصور الحاج





الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
ردمك 978-9953-515-20-5

كلمة:
إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها
ص.ب. ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة.
هاتف: ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٦١ +   فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١ +
www.Kalima.ae

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: 791123 1 961 +   فاكس: 791124 1 961 +
majdpub@terra.net.lb

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب
Quel avenir pour la sociologie?
Jan Spurk

الفهرس

ملاحظات المترجم 7

الفصل الأول: من الفهم إلى التهريج؟ 9

1 ـ في سبيل الذات، في سبيل الكائن الحي 11

2 ـ إعادة الارتباط مع التقاليد الأوروبية 21

3 ـ أن يكون المرء عالم اجتماع 25

الفصل الثاني: في أي مجتمع نعيش؟ حول الفردانية التسلسلية (التماثلية) 35

1 ـ استمراريات اجتماعية 35

2 ـ حول الفردانية التسلسلية (التماثلية) 37

3 ـ إعادة ترتيب صور العالم 67

4 ـ أغساق أوروبية 74

الفصل الثالث: فهم ما هو حي 79

1 ـ النظرة السوسيولوجية والفهم السوسيولوجي 80

2 ـ موروثات سوسيولوجية 93

الفصل الرابع: إلتماسات المعنى وعملية الفهم السوسيولوجي 117

1 ـ الفرد، الذاتية وعلم الاجتماع 118

2 ـ الرباط الاجتماعي وإلتماسات المعنى 132

3 ـ المقاربة الموقف 140
4 ـ المجال العام وخلق الرباط الاجتماعي 145
5 ـ إلتماسات المعنى 171
رؤى العالم، أسباب الفعل والتفهم السوسيولوجي 197

الفصل الخامس: في سبيل علم الاجتماع النقدي 209
1 ـ سوسيولوجيات نقدية في مجتمع تسلسلي 209
2 ـ السوسيولوجيا النقدية والفردانية التسلسلية 219

المصادر والمراجع 233

2009/1/817

ملاحظات المترجم

لفت نظري هذا الكتاب من عنوانه الذي، وإن كان يشير إلى علم الإجتماع، يأخذنا مباشرة إلى ميدان التفلسف المتسائل حول الآفاق المستقبلية. وهو بذلك يجمع الفلسفة وعلم الاجتماع في إطار التجربة العملية القائمة على النظرية النقدية.

لذلك يمكن اعتباره محاولة من أجل تأسيس فلسفي لولادة جديدة تواكب العالم الجديد انطلاقاً من النقد النظري المجسَّد بدور عملي للفلسفة في المجتمع.

وتماشياً مع نظرته النقدية المستقبلية حاول المؤلف ابتكار مصطلحات ومفاهيم جديدة كما استخدم بعض المصطلحات الألمانية والإنكليزية. بذلنا جهداً في تعريبها في إطار سياقها النظري الوارد في النص ونظراً لضعف بعض الصياغات الواردة في الكتاب حاولنا صياغتها بطريقة تؤدي المضمون وتحسن الشكل.

أما فيما يتعلق بالهوامش فالمؤلف له أسلوب خاص حيث أنه ذكر مراجعه في نهاية الكتاب بالتسلسل الأبجدي، وكان كلما اقتطف نصاً معيناً يشير إلى اسم المؤلف والسنة والصفحة وإذا كان هناك طبعتان للكتاب يذكر تاريخ النشر مثلاً على ذلك (Heidegger, 1919-1987, p.5).

«إن ما يميز، اليوم، الذات المحدّدة ذاتياً والمهدّدة هو النظر وجهاً لوجه إلى المجتمع الذي يشكل مصدر خطر الإنهيار. ومع ذلك فإن الأمل يتعلق ببقاء هذه الذات على قيد الحياة»

ماكس هوركهايمر

الفصل الأول

من الفهم إلى التهريج؟

كما العديد من الزملاء، أنا لا أسجل فقط المشكلات الجسام الملقاة على عاتق كل أولئك الذين يريدون جعل الواقع الاجتماعي حيث نعيش قابلاً للفهم والإدراك، بل إني ألاحظ بنفس القدر أن الفكر السوسيولوجي القائم والذي تحول إلى علم مدرسي ومهني وتطبيعي قد أصبح أكثر فأكثر عاجزاً عن فهم مجتمعنا وعن جعل الآخرين يفهمونه. في المقابل، إن الخطابات الاعتيادية والطقوسية حول أزمة علم الاجتماع وحول استحالة الاستدلال المعقول لم تقنعني أبداً ولم تؤثر علي وذلك لأن جذريتها المزيفة ليست في العمق سوى عملية تكيف خاضعة لظروف الوقائع الاجتماعية التي لا يمكن فهمها ولم تعد إرادة فهمها واردة. وبالتالي يتم التكيف والتعامل معها كما لو أنها قدر محتوم.

أضف إلى ذلك أنه منذ سبعينيات القرن العشرين[1] يثابر ويستمر الخطاب حول «أزمة المنهج». وبعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً يجب التساؤل ما إذا لم تكن هذه الأزمة تشكل الحالة الطبيعية لهذا العلم

(1) إنظر مثلاً إلى بودون Boudon عام 1971، أو غولدنر Gouldner.

النظامي، ذلك العلم المتأمل في ذاته والمنغرس عميقاً في المجتمع الذي يحاول بوعي تجاوز حالته الراهنة نحو آفاق مستقبلية ممكنة وأفضل. والحال أنه في علم الاجتماع الحالي لم يبق من طموح الفهم وإرادة جعل المجتمع قابلاً للإدراك والتعقل سوى ذكرى حنينية إلى حد ما، إذ أن علماء الاجتماع يتحولون إلى خبراء أو إلى ناشطين ولاعبين في وسائل الإعلام الجماهيري. وبالفعل فإن التيارات الأكثر أهمية في علم الاجتماع اتخذت لنفسها هذه الطرق المتمثلة في إعطاء شهادات الخبرة وفي اللجوء إلى عملية التواصل من خلال وسائط الاتصال الإعلامية.

إن ذلك يطرح علينا تحديات وأسئلة بشكل أقوى لأنه تحت أنظارنا يطفو أو ينبثق مجتمع جديد لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف عنه سوى بعض العناصر التي تُظهِر نطاقاته المتناقضة بعمق. إنه مجتمع موسوم بالطابع الأوروبي ومعولم يبحث عن قواعد وضوابط جديدة وعن أطر حديثة خاصة بالدولة. إنه مجتمع قائم على الفردية ومتجزئ دون أن يصبح مع ذلك فوضوياً أو لانظامياً. إنه مجتمع سلعي وفي نفس الوقت مشبع بالروابط الوجدانية والروحية. إنه أخيراً مجتمع مسالم وهادئ، عنيف وموضوع نزاع في آن واحد.

وفي إطار العلاقة المباشرة مع انبثاق هذا المجتمع الجديد يتساءل علماء الاجتماع اليوم حول أنفسهم ووجودهم وحول معنى هذا الوجود. وهم يتساءلون أيضاً حول علمهم النظامي وحول مكانتهم في المجتمع كما حول علاقتهم باللاعبين الفاعلين الفرديين والجمعيين، وأيضاً حول خصوصياتهم ودورهم ومشاركتهم في بناء المجتمع. ومن المؤكد أنهم يقومون بذلك بواسطة مناهج وأدوات علمهم النظامي. بهذه الطريقة فإن تحليلهم الذاتي يؤثر بعمق على تطور علم الاجتماع. لقد عرفنا دائماً وضعيات عديدة خاصة بعلم الاجتماع ولكن ما هي آفاق علم الاجتماع الحالي؟ إصدار شهادات خبرة و«تكنولوجيا اجتماعية» (هابرماس) أم نزعة أكاديمية أم عملية استعراض من خلال وسائط الاتصال؟

1 ـ في سبيل الذات، في سبيل الكائن الحي

إن التغيير العميق الذي يحدث على المستوى الاجتماعي غالباً ما يبدو بالنسبة للأفراد (الذوات) وكأنه قدر محتوم يجب القبول يه والتكيف معه من خلال تعديله قليلاً في حال كان ذلك ممكناً. إن الضمير المجهول (on) هو الذي يسيطر. أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فهي لم تنتظر إعلان «موت الذات» من قِبل ميشال فوكو لكي تُبرز عملية موضعة العلاقات الاجتماعية والمعايير والأدوار. .الخ. إن ما يتجه غلى السيطرة في المحاجحات السوسيولوجية كل ما هو ميت على حساب الحياة الواعية وعلى حساب إرادة الأفراد (الذوات) ونشاطهم الواعي، فتسود فيها عملية تغييب الشخصية من جهة وعملية الإماتة من جهة أخرى. وهذا ما جعل علم الاجتماع حزيناً، كما لاحظ Jean Duvignaud (جان دوڤينيو) منذ السبعينيات، حيث أصبح هذا العلم يشبه أكثر فأكثر «الروح الجدية» بالمعنى النيتشوي أو السارتري.

أما فيما يخصني فإني أضع الحي والمأساوي في قلب محاججتي: الأفراد (الذوات) وأوضاعهم وشروط وجودهم ودواعي أو مبررات تصرفهم وعملهم ووجهات نظرهم أو رؤاهم في العالم، وكذلك العلوم الاجتماعية وخصوصاً علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، باعتبارها تدخلاً واعياً في تشكيل المجتمع. إن افعال الأفراد (الذوات) تماماً كما تحلات علماء الاجتماع تتحرك بدواعي البحث عن معنى الوجود والمجتمع والتاريخ والتطور الاقتصادي والاجتماعي. هذا البحث عن المعنى يربط فيما بين الفراد وعلماء الاجتماع والمجتمع حيث يعيشون ويحاولون الإحاطة به كل على طريقته.

ولكي نساهم في فهم مرحلتنا المفصلية فإننا لن نجد نقاط دعم وارتكاز لا في التاريخ الوضعي لعلم الاجتماع ولا في تاريخ الأفكار بل سنجد ذلك في إعادة بناء بعض المقاربات الأساسية التي شكلت ما يسمى بكلاسيكيات علم الاجتماع واضعين في قلب محاجحاتها الحياة والكائن الحي والحيوي والوعي والوجود المأساوي وكذلك النقد.

أطرح على نفسي من جديد السؤال الكلاسيكي: «كيف يمكن جعل مرحلتنا المفصلية، بين مجتمع اليوم وبين المجتمع الآخذ في الانبثاق، قابلة للتعقل أو الإدراك؟» وذلك لأن هذا السؤال لم يلق إجابةً ولا يمكن له أن يجد إجابة حاسمة لأن تكوين المجتمع عملية تكوين المجتمع هي عبارة عن مسار يبقى دائماً غي مُنجَز أو غير مكتمل. إن الصيغ البسيطة التي غالباً ما تكون تعبوية أوتحريكية والمستخدمة على المستوى السياسي والإعلامي هي نوع من بديل للإجابة عن هذا السؤال. ومع ذلك فهي لا تفسح المجال لتحليل المجتمعات الراهنة المعقدة أو المركبة ولا للفعل الاجتماعي الواعي من أجل بناء مجتمعات أكثر مواءمة ومطابقة مع إرادات الذوات (الأفراد)[1].

أضف إلى ذلك فإني على عكس النزعة المرتبطة بالحدث événementisme أتبنى إرثاً سوسيولوجياً وفلسفياً معيناً. وبالرغم من ثراء الإرث السوسيولوجي فإن العلوم الاجتماعية وخصوصاً علم الاجتماع تبدو اليوم عاجزة بما يكفي ومنزوعة السلاح. وبسبب تشتتها ما بين النزعة الأكاديمية من جهة وعملية توسل وسائط الاتصال من جهة ثانية وتوسل اعتماد الأداتية من جهة ثالثة، فإن طموحها التقليدي في فهم المجتمع يبدو وكأنه خارج الإطار الزمني وهو غالباً ما يكون مهمَلاً. بالتالي فغن مبرر وجودها يغدو مطروحاً للتساؤل أكثر فأكثر وذلك لأن خصوصية خطابها تختفي نسبة إلى خطابات الصحفيين ومحترفي السياسة أو الخبراء، إذ ان هؤلاء اللاعبين الفاعلين كما غالبية علماء الاجتماع يتشاركون في توجه أداتي بشكل جذري. وهذا ما نشهده بسهولة في المناقشات القائمة داخل علم الاجتماع المعاصر كما في علوم اجتماعية أخرى بحيث أن هذا العلم ينطلق من «فكرة مسبقة» أداتية بوضوح: «لأي شيء يُستخدم علم الاجتماع؟»[2].

---

(1) إن أول مثل بالنسبة لهذه الصيغ هو عملية التفريد الليبرالية التي تعتبر كمولدة للسعادة والرفاهية أو للتعاسة المطلقة، المثل الثاني هو التسليع (marchandisation) المستلب المستغل والمفقر.

(2) إن الكتاب الحديث المنشور بتوجيه Bernard Lahire (2002) والذي يحمل هذا العنوان هو بمثابة مؤشر على ذلك.

في أساس العلوم الاجتماعية، هناك تيار كبير بذل جهداً من أجل استمرار «عصر الأنوار» بطريقة نوعية وفي سبيل جعل المجتمع قابلاً للعقلنة وجعل وجود الأفراد في قلب المجتمع تبعاً لمعايير العقل لكي يصبح هذا المجتمع أكثر معقولية واكثر إنسانية. ولكن هذا الطموح لم يبق منه الشيء الكثير في إطار علم الاجتماع المعاصر. ومع ذلك فإن الضباب الذي يحيط بالظاهرات الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة هو ضباب كثيف سواء بالنسبة للمحللين الاجتماعيين أو بالنسبة للاعبين الفاعلين. وإذا كان علم الاجتماع يبحث في سبيل فهم المجتمع فإنه لن يستطيع الاكتفاء بإثبات وبوصف الوقائع المنجزة.

مع ذلك، يجب تجنب التعميم المتسرع وذلك لأن علم الاجتماع، بحكم كونه كثير الإنتاج وكثير التنوع وكثير التشكل وكثير التغاير وكثير التجزؤ، هو أكبر من ان يتكلم بصوت وحيد. وتالياً فإن الفكرة «الإسمية» المنتشرة والتي تريد تحليل علم الاجتماع من خلال وصفه النسقي تتحول بسهولة إلى إعلان شبه قاطع عن تصور معين لعلم الاجتماع يشبه بالغالب مجرد تعريف بسيط يكون بمثابة التصور الشرعي الوحيد[1]. هذه المسلَّمة تعتبر بشكل عام كما لو انها بديهية وتحصيل حاصل، لا تحتاج إلى تحليل، ومطلوب قبولها كما هي. بهذه الطريقة، إن المدافعين عن هذا التصور يفرضونه من خلال التسليم بان علم الاجتماع كما هو عليه الآن هو علم الاجتماع الوحيد الشرعي سواء كنا نأسف لحاله أو نبتهج! إن ذلك ليس تحليلاً بل هو موقف أيديولوجي مسبق واخرق. بالتالي، إن الطموح إلى تميز علم الاجتماع وتحديد ماهيته بفضل النظر إلى علم الاجتماع الراهن لا يصطدم بجسامة المهمة بقدر ما يصطدم بضرورة أن يكون لدينا أولاً تصوراً لعلم الاجتماع من أجل الإشارة ثانياً إلى حاله وتميزاته وتخصصاته. إن الإثبات الإسمي، في التقليد الخاص ببورديو Bourdieu الذي يقول: «إن علماء الاجتماع هم أولئك الذين يسمّون أنفسهم هكذا

(1) أنظر C.W. Mills, 1943، من أفضل محاولات النقد لهذه المقاربة وفي نفس الوقت إحدى المحاولات الأكثر كلاسيكية.

والذين يسميهم الآخرون علماء اجتماع وتكون مهنتهم هي علم الاجتماع»، وهذا الإثبات لا يحمل عناصر إجابة بل على العكس هو يتجنب السؤال.

تقليد وضعي

هذه الطريقة في ممارسة علم الاجتماع وفي التموضع كعالِم اجتماع في قلب المجتمع، وايضاً الرؤية الخاصة تجاه العالم والتي تتجسد فيه، هما (الطريقة والرؤية) متجذرتان في تقليد وتاريخ علم الاجتماع الفرنسي انطلاقاً من أوغست كونت وصولاً إلى علم الاجتماع المعاصر مع سوسيولوجيا بورديو على سبيل المثال، مروراً بإميل دوركهايم. إن ذلك بالتأكيد لا علاقة له بالنظرة العادية إلى «روحٍ فرنسية» أو «بالطبيعة الوضعية لعلم الاجتماع الفرنسي». نحن نعيش في «عصر الوضعية والصناعة الثقافية» (Adorno, 1951, numéro 43, p.85). هكذا فإن علم الاجتماع الوضعي يتناسب مع هذا العصر، يعني مع عصرنا.

إن سيطرة النزعة الوضعية في علم الاجتماع الفرنسي تجد تفسيرها ببساطة من خلال تاريخ العلاقة بين علماء الاجتماع والدولة الجمهورية في فرنسا، وأيضاً من خلال التزام المفكرين الفرنسيين عموماً وعلماء الاجتماع خصوصاً في الدولة والجمهورية ومن أجلهما. وليس المجال هنا مناسباً للتوسع في هذه المحاججة، ومع ذلك أود الاحتفاظ ببعض عناصرها. بدايةً، في القرن التاسع عشر، كان أوغست كونت يطور، من بين أفكار اخرى، فكرة الوضعية ضد «سلبية» النقد. إنه يقبل المجتمع كمعطى محكوم بقوانين شبه طبيعية غير قابلة للتغيير لأنها تُعتبر بمثابة المحصلة الضرورية للتحول الاجتماعي[1].

ثانياً: إن عبادة الوقائع، وهي ميزة الوضعية، تصف علاقتها بالواقع الاجتماعي، إذ أن التحليل السوسيولوجي الوضعي يكمن في

---

(1) أنظر كونت، 1822، ص119.

اكتشاف بنى المجتمع وآليات تشغيله وقوانينه التي لا تحتاج للتساؤل حول أسباب وجودها بل هي مطروحة للإثبات والملاحظة إيجاباً أي اعتبارها بمثابة كائنات.

ثالثاً: يعتبر هذا التقليلد أن الناس لا يمتكلون عقلاً بل هم يمتلكون فقط أسباباً ومبررات للفعل والتصرف تقترن فيها قيم ومعايير وقواعد معينة. وبقدر ما تصبح هذه القيم والقواعد طبيعية وعادية في مجتمع معين فتتم تسميتها تبعاً لمختلف التيارات، مثلاً «مأسسة»، «سلوك مكتسب» أو «البنية الموضوعية للمعنى» وهي تعتبر موضوعية. ومع ذلك فهي ذاتية، منتشرة جداً ومتمأسسة (متحولة إلى مؤسسات). الناس يعتبرونها تحصيل حاصل وطبيعية وكذلك يفعل علم الاجتماع الوضعي.

رابعاً: إن علم الاجتماع الوضعي هو علم مجرد ويرفض التفكر حول ما هو كائن وخصوصاً التفكر حول السؤال المتعلق بما إذا كانت الكلية الاجتماعية (التركيبة الاجتماعية) قابلة للتعقل. إن هذا السؤال اعتبر «خارج الموضوع». إن هذه السوسيولوجيا الوضعية تركز جهودها غالباً وبحماسة على الوقائع. إنها تعظم المناهج كما لو أنها غاية في ذاتها بالنسبة لعلم الاجتماع بالرغم من أن الأمر غالباً ما يتعلق بأشياء مفيدة عملياً وبمهارات معينة أو «بأسرار مهنية» (Becker بيكر) وإن الفكر الذي تعتمده هذه السوسيولوجا هو فكر تصنيفي ويغذي نزعة نسبية نادراً ما تكون معلنة. إن ما هو معتبر بمثابة أكيد أو مضمون هو منتج بواسطة مناهج إلزامية، وأنساق ومؤسسات تدعي حيادية معينة تجعلها شرعية على المستوى الاجتماعي. في هذه السوسيولوجيا لا مكان للتخيل (السوسيولوجي) الذي يمكن أن يكون تلك القدرة على إرضاء أو رفض أماني أو رغبات معينة بفضل التفكير بما يمكن أن يكون. إن التفكر الحر حول العقلانية الاجتماعية يبدو كما لو أنه غير شرعي أو مستحيل.

خامساً: إن النزعة الوضعية تتميز بنمط تجريبي نوعي. إن التجربة هي ما يفكره الإنسان كذات وما يدركه ويشعر به وما يفعله وهي ما يجعل

منه التجربة الجسدية الشهوانية. وبالرغم من أن هذه التجربة ليست أصيلة وحقيقية بالضرورة فهي قابلة للإخراج والعرض (وهذا ما يعتبر نموذجاً بالنسبة للصناعة الثقافية). إن المعرفة هي حصيلة التجارب الموضوعة وبما أن التجربة تتوسط المجتمع دائماً فهي تحمل في ذاتها بعداً اجتماعياً. لذلك يمكن الحديث عن أنماط معينة للتجربة ومثلاً على ذلك النمط الوضعي للتجربة، ذلك النمط الذي يتميز بعبادة الوقائع المستحضرة وكذلك بطموحه في أن يكون نافعاً؛ هذا الطموح الذي ينتج نزعة محافظة امتثالية ضاغطة تستبعد، بشكل مسبق، التجاوز على صعيدي الفكر والممارسة.

الذاتية والتماسات المعنى

في نظرنا، إن فهم المجتمع ينطوي دائماً على ممارسة اجتماعية وفي العمق هو ممارسة، ذلك لأن علماء الاجتماع يشكلون جزءاً من المجتمع الذي يخضعونه للتحليل. لهذا السبب فإن علم الاجتماع هو إلتماس للمعنى يقوده بعض علماء الاجتماع ويقوم على «... ضيقهم وقلقهم تجاه التيارات المسيطرة في زمنهم...» (Coser كوزر، 1991 ص 10). فهم يحاولون فهم المجتمع (أي العام) على قاعدة شعورهم النوعي بـ «قلق الثقافة» (فرويد 1929 ـ 1971) هذا ما يفسر حساسيتهم تجاه تشققات وقطيعات المجتمعات التي يعالجونها.

والحال فإن هذا القلق أو الضيق هو اليوم مستبعد ويتعرض أكثر فأكثر للإجلاء في عملية وإعداد وتكوين علماء الاجتماع الشباب كما في ممارسة مهنة عالم الاجتماع.

إن القلق أو الضيق المقصود هنا لا يجب خلطه مع «المشاكل المطروحة للحل» أي مع اختلالات التشغيل والأضرار التي انتجتها وتنتجها عملية التكوين الاجتماعي (مثلاً، البطالة، بطلان النسب (Castel) العنف في المدينة والمدرسة..[1]. بل هو يطال ويهم الأفراد (الذوات)

(1) أنظر أيضاً Enriquez-Haroche أنريكي ـ هاروش، 2002، ص11 ـ 30.

موضوع التحليل السوسيولوجي كما يطال علم الاجتماع كذات. إن الغالبية العظمى من علماء الاجتماع، باستبعادهم لذاتيتهم يضعون أنفسهم وضعياً في خانة المجتمع القائم على تسلسل المتماثلات (sérielle) وبالتالي فإن النقد لا مكان له في هذه العملية.

بالتأكيد، ليس علماء الاجتماع ولا المفكرون بشكل عام هم الذين يحددون تطور مجتمع ما ولكنهم معنيين بهذا التطور بشكل مزدوج: أولاً من خلال وجودهم كأعضاء في المجتمع المعني وثانياً من خلال مهنتهم. بهذا المعنى فإن النظريات هي أيضاً تتدخل في عملية تكوين المجتمع. إن النظريات التقليدية في الشأن الاجتماعي تتشارك، من بين أمور أخرى، في الطموح بأن تكون في آن معاً تحليلاً لحالة المجتمع الراهنة من جهة ورؤية ملموسة إلى حد ما ـ لمستقبله الممكن. إن النظريات هي إلتماسات للمعنى. إن الأمر يتعلق هنا ببناءات نظرية يتمثل طموحها المعلن في ممارسة تحليل الموضوعية الاجتماعية وفي تحليل السلوكات الذاتية التي تكوّنها. إنه مشروع فكر للمجتمع الذي من المفترض تأسيسه نظرياً والذي يطال بطريقة ما العمل الاجتماعي دون أن يستتبع ذلك بالضرورة التزاماً مباشراً أو نضالياً[1].

في الواقع إن الأمر يتعلق بالاقتناع العميق والعام بإمكانية تفكير المجتمع في شموليته وبأن كل ما هو اجتماعي مفتوح أمام العقل. لقد كان على المجتمع بمجرد تكوينه أن يكون مفسّراً وأن يصار بناؤه بشكل واعٍ، نظرياً وعقلانياً. إن هذا الالتماس للمعنى السوسيولوجي مرتبط مباشرة بالتماس المعنى عند كل الذوات (الأفراد) لأنهم، بفضل رؤى معينة للعالم وبفضل مبررات واسباب الفعل، يبحثون عن معنى لحياتهم ويجدونه بشكل عام. في المجتمع، «ذلك المنتج الإنساني، دائماً وبالرغم من كل شيء، إن الذوات (الأفراد) الأحياء يستطيعون أن يتعرفوا على أنفسهم كما لو كان المرء يرى نفسه عن بعد... بالفعل فإن العمل داخل المجتمع البرجوازي

(1) أنظر مثلاً Veber فيبر، طبعة 1922، ـ 1988، إقتصاد ومجتمع.

هو في جزء كبير منه موضوعي «قابل للفهم» ومتحفز (أدورنو، 1973، ص11 ـ 12).

اليوم، في المقابل، فإن إقصاء الذاتية يطبع بعمق بنية علم الاجتماع. على مستوى التعليم فإن الانتشار الشامل للبرامج والمقررات (التي تتغير أهميتها تبعاً للجامعات وللمدرسين) واللجوء المنظم والحصري غالباً، إلى إلقاء الدروس والمحاضرات وإلى الملخصات (في جزء كبير بسبب الوضع المادي الصعب المعروف بأسف، للجامعات)، وسلسلة الامتحانات والتقييمات والمصادقات التي لا تتوقف، إن كل هذه الأمور تذهب في اتجاه قوننة واختزال علم الاجتماع في النهاية إلى مجرد نسق من التقنيات ومن الأفكار الفارغة من المعنى الاجتماعي والحساسية الاجتماعية. في العمق ومن خلال التعليم فإن هذه العملية هي بمثابة تحويل تصور معين للعلوم الاجتماعية يدافع عنه بوضوح العدد القليل من علماء الاجتماع، إلى واقع ملموس ومادي. ويتمثل هذا الشعور في طلب الحقيقة (بالحرف الكبير أي بالمعنى الشامل) من الجهلة وفي المتابعة المرحلية لمعرفة ما إذا كان الجمهور قد أصبح أقل جهلاً. إن هذه «**الحقيقة**» هي المعرفة القائمة، المعترف بها أو المتفق عليها والتي تنتمي إلى وجهة نظر وضعية إلى العالم غالباً ما تكون خاضعة باعتبار أن المجتمع هو ما هو عليه بالضرورة فلا يمكن تجاوزه بل فقط تحسينه أو إصلاحه. إذن لم يعد هناك مكان في علم الاجتماع الوضعي للشك والنقص والذاتية ولا للمفارقة أو التجاوز.

لم يعد علم الاجتماع كما كان في أيام خلت ذلك «العلم النظامي الذي يستعيد طرح الأمور بشكل دائم» (Duvignaud, 1973-1986. P.35) فهو فقد بشكل واسع القدرة على التفكير بمفردات التجاوز واليوتوبيا (المدينة المثالية أو الخيالية) كما يقترح أرنست بلوخ Ernest Bloch أو تيودور أدورنو. أيضاً فإن كارل مانهايم Mannheim أصر على ضرورة هكذا توجه: اليوتوبيا كنقطة اعتلام في العمل اليومي[1]. إن فقدان اليوتوبيا مقلق جداً

(1) أنظر 2000، Vincent.

لأنها هي التي تتيح لنا التفكير بالمفارقة والتجاوز وهي التي توجهنا بشكل مزدوج في حقل الآفاق المستقبلية الممكنة وذلك من خلال تطوير طريق التحليل النقدي وفي نفس الوقت من خلال تحرير الخطوط الكبرى لقدرة كامنة محررة للعمل الجماعي.

وبما أن المجتمع يخلق نفسه من يوم ليوم في، ومن خلال، ممارسات الأفراد فنحن أمام تجاوز لا يتوقف للوضع في لحظة تاريخية معينة باتجاه آفاق ممكنة. هذا الجانب من الواقع يقلق كل أولئك الذين قد يفضلون، من جهة، حصر علم الاجتماع في إطار بناء نظري جاهز من القوانين والقواعد الاجتماعية، ولكنهم من جهة أخرى مازالوا قريبين بما يكفي من الواقع لكي يتثبتوا من أن هذا الواقع هو حركة وفي حركة. إن المجتمع الذي نحلله يفلت من بين أيدينا ويجب أن يفلت إذ أنه لا يكون أبداً مكتملاً أو منجزاً. إذن يجب تحليله بهذه الصفة كما هو عليه على أنه غير مكتمل. إن علم الاجتماع (الذي يريد فهم المجتمع غير المكتمل) هو أيضاً، مثل موضوعه، غير مكتمل. ومع ذلك فإن هذا العلم تنازل عبر تاريخه عن الكثير من طموحه هذا إلى أن بدأ يصبح أكثر فأكثر «طوبولوجياً» (هندسياً لا كمياً) (أدورنو).

أضف إلى ذلك فإن الحالة الراهنة للخطابات العمومية تهمش المقاربات التفهمية وتشجع إنزلاق علم الاجتماع إما باتجاه فكر باطني (مغلق) مقتصر على عدد قليل من الرواد المطلعين وإما باتجاه الخبرة الاجتماعية التي تتوجه إلى المقررين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين.

لكي يستطيع علم الاجتماع فهم المجتمع أي امتلاك المجتمع نظرياً أو ذهنياً مع الآخرين هو بحاجة لفضاءات عامة جديدة عليه أن يبتكرها لنفسه. إن هذا التدخل في عملية تكوين المجتمع قد يكون بمثابة هجوم ضد «المجتمع المنتظم والخاضع للبيروقراطية» حسب ما قد يقال في التقليد الخاص بماكس ڤيبر، والذي هو اليوم أي المجتمع، «العالم الموجه» (أدورنو) والمجتمع التسلسلي sérielle.

إن المجتمع، ذلك الكل الاجتماعي المستلب، هو عقلي ولكنه ليس عاقلاً ومع ذلك فهو يمكن أن يصبح كذلك. منذ إقامة المجتمع البرجوازي فإن الحراك الاجتماعي الذي غالباً ما يطرح في علم الاجتماع يرسم التغير السريع للأدوار الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة. بالتالي حيث يكون الحراك على وتيرة مرتفعة تطفو منافسة معممة: كل واحد يكون منافساً مفترضاً لكل واحد بما أن الناس اصبحوا قابلين للتبادل فيما بينهم. بهذا المعنى فإن الناس يصبحون متساوين دون أن يتقاربوا. إن الناس يعيشون ويعاشون (يُعامَلون) كمواضيع (كأشياء) وليس كذوات فاعلة في التاريخ. «لذلك فإن التاريخ يبدو منطفئاً. كل ما يجري يحدث لهم ولكن ليس هم الذين يصنعونه» (أدورنو، 1950، ص50).

أضف إلى ذلك فإن هذا المجتمع «يأخذ الإنسان» (هوركهايمر). إنه يسير على منوال تطور الآلية لكي ينتج أشخاصاً مقولبين يفتقرون إلى العفوية الذهنية. ومع ذلك فإن الإنسان يبقى صانع التاريخ وهذا الإنسان هو في خطر. ما هو في خطر يكمن في «أن الإنسان، بالرغم من كونه محدداً يحاول التحدث باسم الحقيقة كما يتصورها، ويتموضع كفرد مستقل ومبدع يقبل، عند الحاجة، رفضه من الجسم الاجتماعي ومن نظراته ومن عائلته» (Enriquez, 1997-2003,P358). في إطار مختلف رؤى الأفراد للعالم أصبحت الدينامية الاجتماعية نوعاً من التغير «من المماثل إلى الشيء عينه». «إن كل شيء ثابت قياساً إلى أن الناس ليسوا أحراراً تجاه مجتمعهم الخاص بهم، فهم يتركون العلاقات الاجتماعية تتحكم بهم بدل أن يضعوا قدرهم الخاص. (هوركهايمر 1951، ص 77)[1]. إن القدرة التدميرية الكامنة في المجتمع هي حقيقية وحاضرة بقوة في المجتمع ولكنها ليست شيئاً من القضاء والقدر إنها نظرياً قابلة للتحديد وبالتالي يمكن محاربتها وتجنبها.

(1) سارتر، (1960) سمى ذلك بالحقل العملي ـ الساكن أو السلسلة série.

إن الجدل (الديالكتيك) الاجتماعي لا ينكشف إلا بشرط أن يكون الباحث ونظريته متموضعين بشكل واعٍ وظاهر في مجتمع معين. فالباحث يتخذ موقفاً كمساهم (محتمل) في تفسيرات المجتمع بشكل عام، ولكن أيضاً بصفته فرداً نوعياً. إن الديالكتيك الاجتماعي هو منطق عمل وهو حي ومرتبط بشكل حميمي بالعلاقات التي ينسجها الأفراد، أولئك الكائنات الحية والواعية، فيما بينهم، أعني العلاقات الاجتماعية. وهو، أي الديالكتيك، يستطيع جعل الأعمال والإبداعات الناتجة عن هذه العلاقات مفهومة وفي أحسن الأحوال معقولة. بهذه الطريقة فإن الفرد»... يتعرف على نفسه في تجاوز حاجاته وهو يعرف القانون المفروض عليه من الآخرين وهم يتجاوزون حاجاتهم... إنه يعرف استقلاليته الخاصة.. كقوة غريبة ويعرف استقلالية الآخرين على أنها القانون الصارم الذي يتيح الزامهم» (سارتر، 1960، ص157).

2 ـ إعادة الارتباط مع التقاليد الأوروبية

إن ما أتينا على ذكره حول علم الاجتماع والمجتمع لا يصف «استثناءً فرنسياً». في البلدان الأوروبية الأخرى نلاحظ أيضاً ذلك النقص في التحديات والنقاشات السوسيولجية الكبرى، بالمقارنة مع سنوات 1960 إلى 1990. ويسود نشاط كبير، يبدو أنه ينتج نظريات سوسيولوجية ساكنة، امتثالية، وضعية وأداتية.

إذا رجعنا عشر سنوات إلى الوراء فإن التفاؤل الذي كان يسود النقاش حول علم الاجتماع الأوروبي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات يدهشنا قليلاً. إن عملية عبور «البلدان الاشتراكية» السابقة، من جهة، وعملية البناء الأوروبي من جهة أخرى غالباً ما ترجمت أو فسرت كأحداث تاريخية يمكن مقارنتها مع الثورة الدائمة التي كانت أوروبا قد عاشتها في مختلف المجالات خلال القرن التاسع عشر والتي ساهمت في ولادة علم الاجتماع من بين أشياء أخرى[1]. كنا ننتظر انبثاق مجتمع

(1) أنظر 1984 ـ 1966، Nisbet.

أوروبي «. . . يتشارك في أفكار وقيم ورموز وإرث وولاءات كما في روابط تنبثق ببطء» (Nedelmann- Sztompka, 1993, P.1).

إن «عصراً ذهبياً» جديداً قد ينفتح أمام علم الاجتماع في أوروبا كما في القرن التاسع عشر، وقد تصبح أوروبا من جديد مركز الفكر السوسيولوجي. لقد كان سميلسر Smelser يلاحظ بتحفظ «أن مركز ثقل الفكر النظري انتقل من الولايات المتحدة نحو أوروبا» (Smelser, 1990, P.47)[1].

لم نكن نلاحظ فقط التغاير والتجزئة في علم الاجتماع في أوروبا بل كنا نتساءل أيضاً حول مستقبل التعددية التي ما تزال تطبع علم الاجتماع اليوم في أوروبا[2].

إن المحيط التقليدي لعلم الاجتماع في أوروبا، يعني علم اجتماع أوروبا الشرقية وأوروبا الوسطى قد يكون عليه إثبات ذاته واكتساب مكانة مركزية بفضل مساهمات جديدة بعمق مرتبطة بتحليل «مرحلة الانتقال ما بعد الشيوعية».

إذا كانت الدولة ـ الأمة في الماضي شكلت النقطة المرجعية لتحديد موضوعات علم الاجتماع كما لمأسسته ولوجوده المادي، فإن انبثاق أوروبا كدولة متجاوزة للدول ـ الأمم يمثل بالنسبة لعلم الاجتماع رهاناً كبيراً إذ أن موضوعه يتغير ونقطة مرجعيته تتحول. إن إطار الدولة ـ الأمة القديم يفسح المكان لبنية ما زالت سديمية (غامضة) تسمى «الاتحاد الأوروبي» أو «أوروبا» وكذلك لمجموعة من الأقاليم الكبرى التي لم تعد تتلاءم مع حدود الدول ـ الأمم في القرن العشرين.

على نفس المنوال فإن موضوع البحث يتغير حيث أن البنى الكبرى القديمة مثل الطبقات الاجتماعية، الدول، والشرائح الاجتماعية، الخ تختفي لصالح الفردانية التسلسلية (sériel) وأيضاً فإن دوافع البحث تتعدل بحيث أن البحث الأداتي بطلب من مختلف المؤسسات العامة (من المجموعة

---

(1) أنظر أيضاً Smelser 1988-1990.

(2) أنظر مثلاً Scaff, 1993 ص. 222 ـ 223.

الأوروبية حتى المدن مروراً بالدول والأقاليم والمقاطعات. . . الخ.) ومن المؤسسات الخاصة كالشركات، هذا البحث يسيطر أكثر فأكثر.

في الواقع، إن أحد الآفاق المستقبلية الممكنة والأكثر احتمالاً لعلم الاجتماع هو تمديد الاتجاه الضاغط القائم الآن أي تحوله إلى إصدار شهادات الخبرة (expertisation) وتحوله إلى آلة تصوير (caméralisation) (Boudon) وتحوله إلى «تكنولوجيا اجتماعية» (هابرماس). إن علم الاجتماع بصفته علماً تصويرياً (Kameral wissenschaft, Schumpeter), (caméralisée)، وملتزماً بخط «الطلب الاجتماعي» الذي هو طلب أداتي خاص بالمؤسسات العامة والخاصة وكذلك بالثقافة الصناعية، يهتم أكثر فأكثر بالتوقعات وبجمع المعطيات وبالتنظيم.

أما الإمكانية الأخرى فإنها تكمن في تطوير نظرية نقدية تكون بمثابة تحليل «الحالات الاجتماعية المرضية» (Honneth, 1994)[1] في الساحات العامة من أجل الالتزام في عملية التطوير العام والمعقول (ومن أجل هذه الأسباب الديمقراطية بعمق) لآفاق مستقبلية ممكنة للمجتمع الأوروبي الطالع أو الناشئ.

إن علم الاجتماع الاوروبي هذا يستطيع أن ينبني نسبة إلى ماضية تماماً كما نسبة إلى «التوزيع الجديد» الاقتصادي السياسي والاجتماعي في أوروبا على المستوى النظري كما على المستوى الاجتماعي (طبقات اجتماعية، رأسمالية جماعية في المانيا الاتحادية، ستالينيه الدولة، الخ) وأخيراً يمكن أن ينبني من خلال إرادة فكرية وسياسية.

من أجل التقدم باتجاه فهم المجتمع يمكننا تحريك جزء من التقليد السوسيولوجي المديد والذي يرجع مباشرة إلى الذات (الفرد)، إلى وضعيته وإلى أسباب نشاطه. بالتأكيد، ولأن التاريخ لا يتكرر، لا يمكن إيجاد الحجج، من أجل فهم مجتمع اليوم والمجتمع الطالع، في نصوص الكلاسيكيين.

---

(1) حول تصور «الحالات المرضية في البعد الاجتماعي»، أنظر Honneth, 1994، ص 49 ـ 53.

بالمقابل، لا يجب أن ننسى أنه قبل علم الاجتماع كان هناك خطابات أخرى عارفة حول الشأن الاجتماعي (فلسفية، أخلاقية، دينية، اقتصادية)! إن العناصر الأكثر أهمية في المجتمع الرأسمالي اكتسبت تسميتها ونظرياتها منذ «هوبز» على الأقل، مثل الجدل (الديالكتيك) بين الوجود الفردي والتكوين الواعي للرابط الاجتماعي، ومثل الضرورة والإرادة ولكن أيضاً العنف الضروري لتكوين الرابط الاجتماعي.

في اوروبا هناك تقاليد ومواضيع نوعية في عملية تحليل المجتمع. كما رأينا، إن التحليل النسقي (المنظم) للمجتمعات يأخذ مكانه في أوروبا من خلال الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ. إن هذه الفلسفة التي حققت، من بين أعمال أخرى، أعمالاً حول الرابط الاجتماعي في البلدان الأوروبية عند فجر الرأسمالية، تبقى إرثاً لعلم الاجتماع في أوروبا غير مستثمر بشكل متساوٍ في مختلف الأعمال السوسيولوجية المعاصرة. أضف إلى ذلك، إن العودة الواضحة إلى حد ما، إيجابية أم سلبية، إلى عصر الأنوار، هذه العودة تختفي أكثر فأكثر تماماً كما النقد والحرية والجدل المرتبطين حميماً بهذا التقليد الفلسفي. أخيراً، فإن علم الاجتماع له مكانته ودوره في الفضاء العام وفي النقاش العاقل حول الحالة والآفاق المستقبلية الممكنة للمجتمع هناك حيث يوجد هذا النقاش.

هكذا في إطار من التأمل الذاتي يمكن إدراك القدرة الكامنة لعلم اجتماع اوروبي إذ أن هذه القدرة لا يمكن أن تمنح من خلال السياسة أو من خلال السوق. إن الأمر يتعلق بالتحليل الذاتي لخطابات وأعمال الأفراد والباحثين وعلماء الاجتماع في قلب أوروبا التي تعيد تشكيل نفسها متجاوزة الأشكال التقليدية الخاصة بالدولة الأمة.

إن تقليد العلوم الاجتماعية ترك لنا إرث مئة عام من التحليل السوسيولوجي (نقبله أو نرفضه بوعي وبعقلانية). إن الانكباب على تقاليد العلوم الاجتماعية وأيضاً على التقاليد الفلسفية ليس من قبيل ممارسة ذهنية وحنينية إذا ما اتجهنا في نفس الوقت واهتمينا بتأملات وخواطر الماضي السوسيولوجية وبالأسئلة المطروحة علينا اليوم. بالمقابل بالرغم من

الانبهار الذي يحدث الكثير من هذه النظريات فنحن لن نجد فيها نظرية لمجتمع اليوم وذلك لأن هذه النظريات تنتمي إلى عصورها. فهي مهما كان فيها من تعليم إلا أنها لا تتمتع بالعلم الكلي.

إن مدارس علم الاجتماع، لكي تحقق طموحها بالمشاركة في عملية جعل التاريخ قابلاً للتذهين والعقلنة أي في تكوين المجتمعات في الزمن، يجب أن تتموضع ذهنياً وفكرياً واجتماعياً في عصرها. الانطلاق يتم من الشكل الراهن للمجتمع الذي يستتبع بطريقة ما إمكانية انبثاق مجال أوروبي حقيقي على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن امكانية علم اجتماع أوروبي يطمح إلى فهم المجتمع تنكشف في الحركة المزدوجة للاستمرار والقطيعة سواء كان ذلك على المستوى النظري أو على المستوى الاجتماعي. إن الاستمرارية تظهر واضحة للعيان حيث هناك مواقف ومفاهيم وأفكار مطورة في تحليلات أوضاع الزمن الماضي والتي تتناسب إلى حد ما مع الأوضاع التي تشكل موضوع تحليلاتنا الراهنة. إن بعض المصطلحات مثل المجتمع والجماعة والاستلاب والتشيؤ والعقلنة... الخ يشكل جزءاً من هذه التحليلات. ومع ذلك لكي تصبح هذه المصطلحات جزءاً من تحليل مجتمع ملموس يجب وضعها في هذا المجتمع وفي عصره، وبهذه الطريقة هي تعطي معنى ما للظاهرات الخاضعة للتحليل. لا يمكننا تطبيق مصطلحات مطورة في القرن التاسع عشر مثلاً بل يمكننا دائماً أن نستوحي منها، ولكن هذا الاستلهام لا يحل أبداً محل تحليل ظاهرة جديدة لم توجد من قبل.

3 ـ أن يكون المرء عالم اجتماع

إذا انكببنا على الفاعلين وعلى النشاطات التي تسمى اليوم سوسيولوجية فإننا نحتفظ منها بصورة مختلفة جداً عما أتينا على الإشارة إليه كمستقبل ممكن لعلم الاجتماع. يظهر أربعة نماذج مُثُل من علماء الاجتماع (المتذهن، الاكاديمي، الخبير، عالم الاجتماع الاستعراضي في وسائل الاعلام) كما تسود أربع مقاربات علمية (النزعة الأكاديمية،

علم الاجتماع الوسائطي الاعلامي، الخبرة السوسيولوجية، النقد). في تقليد ڤيبر Veber إن النماذج المثل غير قابلة للتوافق. فنحن لسنا أمام تنويعات لنفس المصطلح وذلك لأن هذه التنويعات لا تتمتع بنفس المعنى[1]. إن هذه النماذج ليست صوراً اجتماعية غير قابلة للتبديل ولا سلطات معيارية مطلقة. إنها تتناسب مع أربع طرق في التموضع في المجتمع وأربعة أنماط في الاعتراف.

أربعة نماذج ـ مثل من علماء الاجتماع

من أجل فهم التعددية السوسيولوجية المعاصرة يتم التمييز بين أربعة نماذج ـ مثل من علماء الاجتماع: «العالم» (ڤيبر)، المتذهن أو المنظر (l'intellectuel) عالم الاجتماع الاستعراضي الاعلامي، وأخيراً الخبير.

العالم يتميز بالمسافة التي يأخذها بالنسبة للقطاعات العمومية العريضة، وبذاتية المرجعية إلى العالم الأكاديمي الذي يتسلح بقواعده وبمعاييره الخاصة به والموجهة نحو البحث عن الفهم وعن العرفان وعن التكوين أو التأسيس. بسبب الخصوصيات الثقافية والسياسية التي سارت ألمانيا في القرن التاسع عشر فإن «التكوين» هو المثال الذي يرشد معظم المفكرين الألمان[2]. إذ أن فكرة التكوين أو التشكيل متجذرة عميقاً في إرث أوروبا الثقافي (خصوصاً في الثقافات اليونانية والرومانية) من جهة، ومن جهة أخرى في المسار المعقد والمأساوي لتكوين الحداثة الألمانية والدولة ـ الأمة الألمانية في القرن التاسع عشر. أخيراً، وفي التعارض مع المذهب النفعي، فإن فكرة «التكوين» لا تريد المشاركة في تقدم الثقافة المادية بل تريد التقدم نحو الإنسانية المتصورة أو المدركة كمثال أخلاقي

---

(1) كما كتب ڤيبر، لكي تحتفظ دلالة هذه الكلمات بذات المعنى على علم الاجتماع أن يطور نماذج «خالصة» (مثل)... تبين الوحدة الناتجة عن الملاءمة الأكثر إمكانية للمعنى...، ڤيبر 1921 ـ 1972، ص10.

(2) أنظر أيضاً ڤيبر، 1922 ـ 1988.

(إطيقي) وجمالي (إستطيقي) للكمال البشري. بالتالي، فيما يتعلق بالفرد فإن فكرة «التكوين» لا تبحث عن كمال القدرات أو الجدارات المهنية أو عن النجاح الاقتصادي بل عن التطوير المتكامل للقدرات الكامنة وللقوى الخلاقة لدى الإنسان. إن «التكوين» من جهة وعملية التأسس من جهة أخرى قليلاً ما يكونا متوائمين.

بالتأكيد، إن فكرة «**التكوين**» كانت تحمل في طياتها أيضاً ملامح خادعة من العصر القديم، ولكنها تشكل خصوصاً، عنصراً مفتاحاً لهوية وتشكيل البرجوازية الألمانية التي تتميز بعلاقتها الغامضة أو المتحفظة بالسياسة وكذلك بعلاقتها السلبية بالاقتصاد والتقنية. لكي يدخل عالم الاجتماع إلى العالم الأكاديمي كان عليه أن يقطع طريقاً طويلاً من الأهلية والتدرب، إذ أن الاعتراف به من قبل أقرانه هو ما يتيح له العمل في وسطه الأكاديمي. وأكثر من ذلك فإن هذا العالم هو عالم متمأسس بقوة (جامعات، مراكز أبحاث... الخ) ولهذا السبب فإن على عالم الاجتماع أيضاً أن يحصل على اعتراف مؤسساتي لتجنب مخاطر التهميش. إن هايدغر صاغ بوضوح موقف (العالم) عندما وصفه بالطريقة الآتية:

«إن مضمون الحياة النموذجية المعاشة هو اليقظة والسمو بالعلاقات الحية للوعي العلمي وكذلك أثر الكينونة الشخصية ـ اللاشخصية المحفزة أصلاً ولكن ليس بالحلول العملية» (هايدغر، 1919 ـ 1987، ص5). في هذه الحالة فإن العلم يتدخل في تغيير «الوعي المباشر للحياة» (هايدغر) وذلك بالتأثير في تطوير توجهات جديدة للوعي.

كذلك فإن علماء الاجتماع المعاصرين لا يتطابقون مع المثال ـ النموذج للمتذهن أو **المنظر الكلاسيكي** الذي يحصل على الاعتراف من خلال عمله في إطار حقل عام نوعي جداً يشبه كثيراً المثال ـ النموذج «للحقل العام البرجوازي» (هابرماس، 1962): «التكلم من أجل» «parler pour». إنه يتكلم بصفته الخاصة من أجل المجتمع بشكل عام. إنه بالنسبة للسلطة القائمة ناقد وذلك لأنه يقترح آفاقاً

مستقبلية ممكنة وهذا يعني تجاوز الوضع القائم. أما بالنسبة للآخرين، المستبعدين من الحقل البرجوازي العام، (مثلاً الحركات الاجتماعية)، فهو بصفة ناقد للسلطة، عدو سياسي وذلك لأنه يحارب من أجل آفاق مستقبلية أخرى ضمن إطار حقل عام هم مستبعدون منه. ليست الحرية الكاملة هي التي تميز وضعه بل ما يميزه كون سبب وجوده هو تفسير وتأويل حالة المجتمع الراهنة من أجل الانطلاق منها لتطوير آفاق مستقبلية ممكنة أي من أجل تجاوزها.

إن تكوين المتذهنين أو المنظرين ارتبط بعصر وبأوضاع عارضة كانت قد برزت بطريقة واضحة خصوصاً خلال تاريخ الجمهورية الثالثة في فرنسا. هذه الأوضاع تميزت بعلاقة خاصة بين الدولة والأمة والجمهورية. لذلك فإن علماء الاجتماع الأوائل في فرنسا وجدوا أنفسهم في منافسة قوية مع المتذهنين (المنظرين، المثقفين).

إن ثالث مثال ـ نموذج للذكر هو **عالم الاجتماع الاستعراضي الإعلامي**. إنه من خلال حضوره في وسائط الإعلام الجماهيري، فاعل ونتاج للصناعة الثقافية يبحث عن جمهور عريض وعن سلطة رمزية كبرى، وهو يشكل جزءاً من الحقول العامة الخاضعة لسيطرة الصناعة الثقافية وإن مقتضات وإلزامات الصناعة الثقافية هي التي تحدد بنى أعماله وأقواله. حتى أننا نلحظ نوعاً من «النجومية» وبالتالي فإن التميز بين هؤلاء العلماء وبين الصحفيين ومقدمي الإذاعة والتليفزيون (مثلاً) هو تميز غامض وذلك لأن منتجات هؤلاء هي ما تصبح أكثر فأكثر قابلة للتبادل فيما بينهم. إنهم متنافسون أو شركاء في إنتاج وتسويق البضائع الثقافية من أجل إحياء «مشهد» المجتمع المعاصر (Debord).

أخيراً، مثال ـ نموذج الخبير: إن قدرة علم الاجتماع التنافسية على الخبرة والمعاينة تتناسب مع طلب حقيقي عام وخاص وبالتالي فإن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع يعملون، مباشرة أو غير مباشرة، كخبراء ويعدون خبراء المستقبل. ومع ذلك فإن هذه الظاهرة ليست بجديدة بل على

العكس فإن الأمر يتعلق باستمرارية حقيقية في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية[1] ولكنها اليوم شائعة أكثر وخصوصاً مرئية أكثر بما أنها أكثر عمومية وأكثر أهمية مما كانت عليه فيما سبق، من الناحية الاجتماعية. وأكثر من ذلك، فإن تعاقدية البحث والمهنية المتنامية في العلوم الاجتماعية تضغط بقوة اليوم على هذه الأنظمة المعرفية أكثر من الماضي. إن ما مأسسة البحث، والوظائف القائمة خارج الجامعة وكذلك الأداتية وعملية «تطبيق» العلوم الاجتماعية، كل ذلك يجعل علم الاجتماع متكيفاً مع هذه المتطلبات التسلسلية (sérielles) (الخاضعة لنظام السلسلة). إذن، إن عملية إعداد الإختصاص تتكيف مع هذه المتطلبات شئنا أم أبينا. ومع ذلك ليس هناك قوانين طبيعية تفرض هذا التطور ولكن، كما كتب أدورنو عام 1951، إرادة العالم في أن يكون معترفاً به اجتماعياً وفي أن يقوم بوظيفته بنجاح هي التي تحوله إلى خبير.

لقد سبق أن وصف أدورنو (1993) في الستينات من القرن العشرين التقليد المديد والاستمرارية «التكنوقراطية» والاتجاه داخل علم الاجتماع إلى أن يصبح «هندسة اجتماعية» حقيقية (أدورنو)[2]. إن هذا التقليد يتناسب مع اعتقاد متجذر عميقاً يعتبر أن الخبراء، وبفضل جداراتهم التقنية، يستطيعون ممارسة الرقابة على المجتمع وجعله يتوازن ويتطور. إنهم في آن معاً تجسيد التقدم ومحركه في المعنى البسيط والعملي باعتبار أن المجتمع يتحسن (حسب معايير مطورة ومفروضة من قبل نفس الخبراء) دون أن يتغير جذرياً.

إن عالم الاجتماع بصفته خبيراً هو معترف به خصوصاً كمهني أي كشخص يتقن مهنته إنه اختصاصي في وظائف معينة معترف بها اجتماعياً كنادرة ومهمة. إن الخبير المحدد بمهنته داخل المجتمع بما هو مجتمع بعينه يتكيف مع هذا المجتمع ويقوم بدوره من أجل

(1) أنظر أدورنو، 1961.

(2) أنظر أيضاً المقال اللامع لميشال كروزييه (1949) Crozier الذي طور محاججة شبيهة بمثال «الهندسة البشرية» في الولايات المتحدة في أربعينيات القرن الماضي.

أن يكون خبيراً حقيقياً. من هنا نشاطه المكتبي الاستشاري وفي مجال التخطيط والبحث التنموي في مختلف مؤسسات الدولة، ولكن أيضاً في بنى أخرى من المجتمع المدني (جمعيات، منظمات، الخ) وصولاً إلى مشاريع ومؤسسات معينة. إن المراقبة وممارسة السلطة هما العنصران الأساسيان في كشف ومعاينة الخبرة وهذا ما يتم نسيانه غالباً في خطابات علماء الاجتماع وهذا ما يشير إليه أدورنو في Minima moralia. بهذه الطريقة فإن معاينة الخبرة السوسيولوجية تجد مكانها في قلب «العالم الخاضع للإدارة» (أدورنو).

ومع ذلك فإن عالم الاجتماع بصفته خبيراً يستطيع أيضاً أن يكون مستثمراً في وسائط الإعلام. وهذا ما يقوي الاعتراف الاجتماعي به كاختصاصي. ففي الصناعة الثقافية بشكل عام وفي وسائط الإعلام (médias) بشكل خاص وخصوصاً في التلفاز وفي الإذاعة كما في الصحافة الأكثر توزيعاً، هو يستغل معرفته وخبرته وشرعيته وسلطته.

إن العقل الأداتي الخاص بالخبراء يتخذ نموذج «العلوم الدقيقة» كمرجع له. وهذا العقل يعتبر صلباً، واقعياً وعملياً، وباختصار إنه يبدو جدياً وهو كذلك وبالفعل هو يتجاوز العالم الأكاديمي الصغير ليلقي مرساته في وجهات نظر أو رؤى الفاعلين تجاه العالم. إن وجهات نظر الخبراء في العالم القائمة على العقل الأداتي تعتبر الكائن بشكل عام والكائن الاجتماعي بشكل خاص كنظام الأشياء الذي يفرض نفسه على الفاعلين مباشرة إلى حد ما، كنوع من الطبيعة الإنسانية أو كقدر حتمي، وباختصار كطبيعة ثانية. إن دينامية التطور منقوشة في الأشياء فهي تعبر عن نفسها بشكل شبه طبيعي كالانتقال من حال المطر إلى حال الطقس الجميل أو من النهار إلى الليل. من هنا فإن الفاعلين، بصفتهم مواضيع لنظريات وتأملات العقل التحليلي، يتبعون عدداً معيناً من عمليات الموضعة (قواعد، انتظامات، قوانين، مصالح، عادات...) إن المحاججات الحتمية المتنوعة التي تبرز وتلك التي تبرز من جديد، في علم الاجتماع هي من

أفضل الأمثلة على ذلك: الاقتصاد، التكنولوجيا الطبيعة البشرية، العادات الخ، كل ذلك يدفع البشر إلى العمل.

بما أن الكائن هو دائماً كائن من أجل الغير، فإن كينونة الخبير، في مجتمع السوق والمنافسة، تقاس نسبة إلى نجاحه على مستوى السوق. إن جدارته الممتدحة كثيراً هي ليست في العمق سوى امتثالية وتواضع المثقف أو المتذهن، إذ أن رأي الخبير لا يستطيع تجاوز «موضوعية الروح المسيطرة» (أدورنو). الحجاب لا يتمزق بل على العكس هو يزداد كثافة. إن منطق معاينة الخبرة يجعل الواقع قابلاً للتنبؤ أو على الأقل هو ينشد ذلك. ومع ذلك وكما رأينا، فإنه بسبب حالات النقص التي نشهدها في كل ظاهرة اجتماعية وفي كل وضعية اجتماعية هناك دائماً العديد من الآفاق المستقبلية الممكنة. ليس هناك «خير في ذاته» منقوش في الأشياء بل هناك دائماً التباسات وتناقضات.

بالنسبة لعالم الاجتماع، بصفته خبيراً إن الأمر يقضي بجعل علمه وجداراته أداة لضبط وتوجيه الدينامية الاجتماعية في حقول المجتمع المتنوعة. وقد يكون من الخطأ الاستسلام للإدانة السهلة واعتبار هؤلاء العلماء بمثابة «مباعين» أو وقحين أو انتهازيين. الخ إنهم (بشكل عام) يتصرفون بحسن نية ويدافعون عن قيم معينة لأنهم يعرفون (بطريقة مشوشة) مثل كل الناس ما هو «خير» بالنسبة للحقول التي يتدخلون فيها (المدينة، المشروع، الأسر، المدارس، الإعداد والتدريب الخ) وأخيراً هم يعرفون أنفسهم بأنهم الأداة لتحقيق هذا الخير.

أربع مقاربات

استكمالاً للنماذج ـ المثل الأربعة الخاصة بعلماء الاجتماع ولوصف حقل علم الاجتماع يمكن التمييز بوضوح في المقاربات السوسيولوجية المعاصرة بين أربعة أقطاب:

1 ـ القطب الاكاديمي ـ المدرسي.

2 ـ قطب ممارسة الخبرة والكشف.

3 ـ قطب الاستعراض الاعلامي.

4 ـ قطب النقد.

إن الأقطاب الثلاثة الأول هم بالأحرى على ما يرام لأنهم يتناسبون مع المجتمع كما هو قائم الآن. بالمقابل هذه ليست حال القطب الرابع أي النقد وذلك لأن النقد يعالج المجتمع القائم على ضوء ما يمكن أن يكون عليه.

إن القطب **الأكاديمي ـ المدرسي** يجمع حوله كل السوسيولوجيات التي تشترك في نفس الشعور الذي يعتبر بأن علم الاجتماع هو مجموعة من المعارف يجب نقلها إلى الطلاب وإلى آخرين مهتمين بالأمر. إن المقاربات الأكاديمية المدرسية، مستندة إلى مجموعة من النصوص ومن المناهج والتقنيات التي تكون إلى حد ما معيارية ومتمأسسة بقوة، وهذه المقاربات تتمتع بوضعية ما هو خارجي بالنسبة للمجتمع. والحال، فإن هذه الوضعية الخارجية هي طريقة في الانضواء في المجتمع كما هو عليه وذلك لأن علماء الاجتماع يستطيعون بتعقل، التنسيق والتقميش وإعادة رسم تقاليد معينة في المحاججة، الخ ولكنهم لا يستطيعون ولا يريدون المراهنة على الآفاق المستقبلية الممكنة لهذا المجتمع. لأن ذلك يبدو لهم «خارج الموضوع» بالنسبة لعلم الاجتماع. إن هذا المجتمع يظهر وكأنه العالم الاجتماعي الوحيد الممكن الذي يصفه علم الاجتماع في كل تنوعه. في هذه المقاربات، الكائنات البشرية موجودة ولكن ليس كذوات واعية وحسية.

إن **التحول إلى معاينة الخبرة** من جهة والتحول إلى **الاستعراض الإعلامي الوسائطي** من جهة أخرى هما المقاربتان الأكثر أهمية في علم الاجتماع المعاصر. إنهما تنضويان بطريقة واعية وهجومية وايجابية في المجتمع وفي الصناعة الثقافية: واحدة تنشط على مسرح «الاستعراض» (Debord) والأخرى تنشط في خلفية المسرح. مع ذلك، يجب التمييز بين تيارين داخل هذين القطبين:

الأول يعتبر أن الذات (الفرد) لم يعد موجوداً أو أنه لم يوجد أبداً وبالتالي فإن عمليات الموضعة هي التي تهم الباحثين الذين يصفون هذه العمليات وينظمونها في أنساق. والمستقبل لن يكون مفكراً إلا كامتداد لعمليات الموضعة التي تدفع بالعاملين إلى العمل. أما التيار الثاني فيتكيف مع صور عالم الذوات. إنه يفسر النشاطات «العملية ـ الساكنة» «pratico-inertes» (سارتر) بمثابة أعمال حرة مكيفاً تحليل الجانب الاجتماعي مع صور عالم الفاعلين.

وأخيراً، المقاربة **النقدية**، التي من الواجب عدم خلطها مع الاستنكار المكافح، هي الفكر السلبي للمجتمع: في قلب ما يوجد واقعياً في مجتمع اليوم هناك الإمكانية والقدرة الكامنة لنقيضه. إن ذلك لا علاقة له بوساوس لا طائل تحتها، ولكن الطموح في جعل المجتمع ووجود الأفراد قابلين للتعقل هو طموح ناتج عن الحساسية تجاه حالات النقص وتجاه الآلام وكذلك عن الانهمام بحياة حرة ومعقولة. إذا واجهنا هذه المتطلبات مع واقع مجتمعات اليوم فإننا نلحظ ليس فقط تباعداً كبيراً بين هذه المتطلبات وبين الواقع بل نلحظ أيضاً أن الأفراد مكبلون في هذه المجتمعات دون أن ينتفضوا حتى أنهم غالباً ما يعيشون فيها بما يكفي من المستوى الجيد، ومع ذلك لا شعورهم بالنقص ولا آلامهم اختفت. في التحليلات النقدية لنظريات الاجتماع لا يتم الاكتفاء بتبيان حدود وعيوب أو الطابع الوضعي لهذه النظريات. إن الأهم من ذلك يكمن في أن هذه النظريات تتحاشى أيضاً الكائن الحي، الذاتية، المعنى والتجاوز (التعالي). إن التجاوز (التعالي) أخلى المكان للعلاج الاجتماعي. إن معرفة وإدراك المجتمع أصبحا أداتيين.

إن المقاربة النقدية ليست خياراً عشوائياً ولا رفضاً شاملاً للمجتمع أي أنها ليست النسخة العلمية عن «الإنسان المنتفض» لألبير كامو (Camus). ومع ذلك، في بداية العملية النقدية هناك رفض يمكن البحث عن أسبابه في «رؤية العالم» الخاصة بالناقد:

رفض اعتبار أن ما يوجد هو الوجود الوحيد الممكن، إذن هناك

عالم آخر قابل للتخيل ولهذا السبب هو ممكن. إن النقد هو عملية نقش نوعية في داخل المجتمع، إنه ارادة تنطلق من حالات النقص المعاشة لكي تبدع رؤيتها في الكون وهي تبحث عن عقلنة وتفهم العالم. في هذه الرؤية للعالم يمكن تخيل وجوداً آخراً للأفراد أكثر حرية وأكثر استقلالية وأكثر معقولية وأكثر إرضاءً. إن طموح المقاربة النقدية إلى تفهم البعد الاجتماعي هو إلتماس للمعنى: فهم المعنى الذي يعطيه الفاعلون لأفعالهم (يعني الأسباب التي دفعتهم للفعل)، وفهم معنى الرباط الاجتماعي للمشاركة في بروز مجتمع أكثر حرية وأكثر معقولية، دون إرادة وقدرة إعطاء «طرق الاستعمال» إلى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين، الخ. إن النقد قد ينحرف تجاه الوضعية وقد يفسد.

بهذه الطريقة فإن المقاربة النقدية تندرج في تقليد مديد يربطها إلى عصر الأنوار. إن تحليلات ونظريات البعد الاجتماعي السابقة يمكن أن تخدم كإرث بالنسبة إلى تحليلات اليوم. مع ذلك، ليس المطلوب قبولها بشكل مسبق بل إن «الإرث» في هذه الحالة يكمن في استثمار المفاهيم أو المصطلحات.

الفصل الثاني

في أي مجتمع نعيش؟
حول الفردانية التسلسلية (التماثلية)

إن علم الاجتماع المدفوع بالبحث عن فهم المجتمع هو في الأصل مرتبط بمجتمع نوعي أي المجتمع الرأسمالي الذي يصبح معولماً. لذلك فإن مهده هو أوروبا حيث ولد ذلك المجتمع. وبمقدار ما الرأسمالية تتعولم فإن علم الاجتماع يتجه إلى التطور في القارات الأخرى.

1 ـ استمراريات اجتماعية

هذا المجتمع (الرأسمالي) يتمتع بمزايا تشكل استمرارية حقيقية في تاريخه. كما بين (Simmel) مثلاً فإن عملية التفريد المكونة لهذا المجتمع تتزاوج مع شرذمة المجتمع ومع تكوين رابط مجرد يشمله بكليته. وهناك أيضاً قضية العلاقات المتناقضة بين حالات السكون وحالات التجاوز في الحقل الاجتماعي.

لماذا توجد هذه الاستمرارية؟ ما هي العلاقة بين التغيرات الجسام التي عرفها المجتمع منذ عصر (Simmel) (مثلاً) وبين استمرارية تكونه التي

اتخذت في المجتمع المعاصر الشكل الملموس للشرذمة وللفردانية الجديدة وللروابط الأكثر فأكثر تجريداً بين الفاعلين الواقعيين الذين يكونون الروابط في أعمال ملموسة وكذلك بين أوضاع متنوعة جداً ومختلفة وصولاً إلى حد التناقض؟

أضف إلى ذلك أنه منذ بروز الحداثة فإن المجتمع ليس لديه ذلك الآخر المطلق لكي يتكون بالنسبة له وهذا ما عبر عنه نيتشه بعبارته الشهيرة: «إن الله قد مات» والحال فإن كل وحدة اجتماعية تحتاج للآخر الذي تتكون بالنسبة إليه. انطلاقاً من هنا فإن الآخر في عملية التكوين الاجتماعي يجب البحث عنه داخل المجتمعات على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي سواء كان الأمر يتعلق بالطبقات الاجتماعية، بالجماعات المغلقة أو العائلات أو بالغرباء والمهاجرين والأقليات.

بما أن مناحي الوجود في قلب المجتمع لم تعد مبررة بشكل مسبق (مثلاً: أعيش الحياة التي وهبني إياها الله) فإن على كل واحد أن يأخذ وجوده بين يديه أي أن يحتضنه. وبالرغم من أن الاحتضان قد لا يعني الفهم فعلى كل واحد منا أن يجد مكانه أي علاقاته مع الآخرين. هكذا على كل شخص أن يبحث عن معنى وجوده وعن معنى عمله لكي يستطيع العيش مع الآخرين. فمن خلال ذلك، إن المجتمع يتمتع أيضاً بخصوصية وجوب التساؤل حول ذاته لأنه لا يعرف آخراً مطلقاً ليتكون بالنسبة إليه. إن الخطابات السوسيولوجية كما خطابات العلوم الاجتماعية الأخرى تشكل جزءاً من عملية التأمل الذاتي التي يقوم بها المجتمع على ذاته.

هناك أسباب لكي يقوم الفاعلون بعملهم كما يفعلون وهذا ما نسميه أسبابهم في العمل. وبما أنه لا يوجد قدرية حتمية في الحقل الاجتماعي فإن الذوات (الأفراد) هم نسبياً أحرار ومسؤولون عن أفعالهم. إنه لمن المهم فهم أسباب أو دواعي أو مبررات العمل من أجل القدرة على فهم المجتمع. أضف إلى ذلك أن كل واحد منا يتمتع برؤية للعالم، يعني أنه يملك فكرة عن العالم الاجتماعي حيث يعيش، وفي قلب هذه الفكرة تجد أسباب العمل مكانها وتتضمن أحكاماً أخلاقية وتجارب وانتظارات. إن

الذوات (الأفراد) يدركون ما يفعلون وما يفعله الآخرون وذلك من أجل إعطاء معنى لوجودهم وللعالم الاجتماعي ولكن أيضاً من أجل الشروع في الدخول إلى المستقبل. أخيراً، بما أن المستقبل مفتوح هناك دوماً آفاق مستقبلية ممكنة وعديدة. بالتالي، يجب على الفاعلين امتلاك معايير وأسباب معينة من أجل اختيار مستقبل ما بين آفاق مستقبلية أخرى.

ومع ذلك فإن الذوات ليست أيضاً مونادات (monades) (جواهر فردية مقفلة). إنهم ينشطون في قلب عالم موجود بشكل مسبق. إن حيواتهم هي عرضية وليس لها معنى مسبق ولذلك فهي عبثية. لهذا السبب على كل واحد أن يعطي معنى لوجوده إذ أن حياته دون أن تكون محددة هي «متشكلة مسبقاً» (ميرلوبونتي) «ومصنوعة سلفاً» (سارتر) بواسطة «وقائع ناجزة» (هوركهايمر) لا أحد يستطيع التحكم بها بشكل كامل. إن هذه الوقائع الناجزة هي في جزء منها مادية ولكنها أيضاً تتكون من أفكار وتصورات ورؤى في الكون ومعايير وقيم ومبادئ أخلاقية.

إن الأفراد ينشطون من خلال وجودهم العرضي من أجل إعادة تكوين الرباط الاجتماعي ومن أجل تجاوزه من خلال أنشطة واعية. إن الذوات (الأفراد) يدركون ويلتقطون الرباط الاجتماعي الذي يسبقهم في الوجود والذي يعيدون تكوينه بمثابة عالمهم الاجتماعي. بالتالي، إن تكوين هذا المجتمع هو ذاتي التأمل. إن هذه العملية تعيد البحث دائماً، ولكن جزئياً بقواعدها وبمعاييرها وبقيمها لكي تضع مكانها أخرى أكثر ملاءمة لعرضية الأوضاع التاريخية النوعية. وهي تعالج أيضاً آلية تشغيلها من أجل تحسينها يمكننا تخيل هذا المجتمع كحقل عمومي شاسع حيث كل الأفراد يشاركون بصفتهم مواطنين ويدخلون في مناظرات عمومية وفي صراعات رمزية حول المجتمع وحول آفاقه المستقبلية الممكنة.

2 ـ حول الفردانية التسلسلية (التماثلية)

في الوقت الراهن، إن الخطابات، على المستويات العمومية، حول حالة ومستقبل المجتمع في أوروبا (كما في معظم بلدان العالم) هي نادرة

بما يكفي، وهي خصوصاً لا تتناسب إلا قليلاً مع المناقشات المعللة والمعقولة الخاصة بالمستوى البرجوازي العام. إن مستقبل المجتمع يتقرر خارج المستويات العمومية العريضة، في دواوين المقررين الاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين. بالرغم من أن «الحركات الاجتماعية»[1] تتحدث بلغة أخرى فهل أن طلاقها مع هذه الطريقة في ممارسة السياسة أصبح ناجزاً؟ مهما كان الجواب على هذا السؤال فإن هذه الحركات لم تخلق بعد خياراً بديلاً لهذا النظام السياسي ولهذه المستويات العامة الموجودة اليوم. إن هبوط مصداقية وشرعية المستويات السياسية بشكل عام والبرلمانية بشكل خاص يذهب في نفس الاتجاه. ومهما كان هذا الوضع مقلقاً فإننا لا نشهد أزمة في النظام السياسي إذ أنه لا توجد حركة حقيقية في سبيل شكل سياسي آخر، بل نحن أمام تقوية وتحويل «العالم الخاضع للإدارة» إلى واقع ملموس (أدورنو). إن ما كان يشكل ميداناً للسياسة أصبح حقلاً للتدبير والإدارة يحمل بشكل سيء صفة «العمومية».

من الممكن أن تكون سخرية التاريخ قد جعلت القرن العشرين، المتميز بحركات جماهيرية وبحركات اجتماعية وبتكوينات جماعية قوية كالأمم والطبقات الاجتماعية ينتهي بإنتصار فردانية معينة، اي الفردانية التسلسلية (التماثلية) (sériel). بالفعل وعلى المستوى التجريبي إن هذه الفردانية نتجت عن انحطاط وتفكك هذه التكوينات الجماعية التقليدية، محررة الفاعلين في آن معاً من الأمان ومن التضامن ولكن أيضاً من اضطهاد معين كانوا يعانونه. مهما كان مجتمع اليوم مختلفاً مقارنة مع مجتمع بداية القرن العشرين أو مع مجتمع السبعينات من ذلك القرن، فهو ليس أبداً خلقاً من عدم أو حصيلة قطيعة «قيامية» (القيامة ونهاية العالم). ولكي نفهم تكوينه بشكل أفضل علينا في البدء أن نأخذ في الحسبان الاستمراريات التي تربطه بالماضي وثانياً القطيعات مع هذا الماضي لكي نفهم عملية خلق الرباط الاجتماعي اليوم.

(1) كي نستعيد هذا التعبير الخاص باللغة اليومية والذي لا يتناسب إلا نادراً مع المصطلح الذي طوره تورين. أنظر مثلاً Alain Touraine, 1973 et 1978.

مصادر الفردانية التسلسلية

كما رأينا فإن الفردانية هي ظاهرة أساسية في المجتمع منذ ظهوره. منذ عهد «الإصلاح» يتم تصور الفرد في النظريات الكلاسيكية الكبرى على أنه الوحدة الجوهرية للمجتمع الجديد إذ أن الذات مسؤولة عن الاعتقاد وعن الفكر وعن الوعي. أضف إلى ذلك فإن الفرد هو ذات حرة ومسؤولة في أن تتسرع بالعمل في اتجاه «الروح الرأسمالية» التي تحدث عنها ماكس ڤيبر. بهذا المعنى فإن ديكارت يعتبر الفرد، في آن معاً بمثابة ذات للعلم في خدمة المجتمع الصاعد وبمثابة ذات للشك المنهجي أي للعقل النقدي بالنسبة إلى الأحكام المسبقة القائمة. وفي كتابات كانط ما زلنا نجد الفرد كذات مستقلة من الناحيتين الأخلاقية والنظرية.

بالمقابل عند هوبز، لوك، وآدم سميث فإن الفرد يقتصر على كونه ذاتاً في الصراع من أجل الوجود. أما اليوم فإن الحرية والمسؤولية قد افترقتا بشكل جلي: من جهة هناك الفرد الذي ينمي استقلاليته النظرية والأخلاقية، أي الفردية كتطوير للذات وللآخر ومن جهة أخرى هناك الفرد في صراعه من أجل الوجود.

في العمق، إن الفرد هو دائماً محدد على صورة الاقتصاد فهو بصفته مالكاً (Castel-Haroche,2001) يكون حراً بشكل قطعي في التفكير وفي العمل ولكن معظم السكان لا يستطيعون فعلياً ممارسة هذه الحرية حتى لو كانت ممنوحة لهم نظرياً أو صورياً، إذ ليس هناك سوى أقلية ضئيلة مسيطرة تتمتع بممارسة هذه الحرية. مثلاً فإن «المستوى البرجوازي العام» (هابرماس، 1962) في فرنسا والذي كان قد أتاح تكوين «الجمهورية الثالثة» اشتغل بهذه الطريقة: رابط حر بين أفراد أحرار، يعني بين أفراد بورجوازيين، من أجل تنمية المجتمع حسب معاييرهم ومن أجل السيطرة عليه بهذه الطريقة. من المفهوم أن هذا المستوى العام لا يقدم دليلاً لقراءة الفرد والمجتمع الراهنين.

إن من يلاحظ المجتمع الفرنسي عند نهاية القرن العشرين يصطدم بالالتباس الآتي: إن الأشكال القديمة الخاصة بالأطر الجماعية هي في

انحدار إذ أنها تتفكك أو أنها أختفت كلياً. إن الطبقة العاملة والأسرة التقليدية وأيضاً القرى هي أمثلة معروفة تعبر عن هذا التحول. من المفهوم أن ذلك لا يعني أبداً أن الرباط الاجتماعي لم يعد موجوداً وأن هذه الأشكال أخلت المكان للذرية الاجتماعية، بل على العكس من ذلك فإن الرباط الاجتماعي في مجتمعات اليوم هو أكثر قوة مما تجعلنا نعتقد حالة المجتمع الصراعية وتعددية أشكاله وكذلك عملية التفريد(1).

أضف إلى ذلك، أن انحدار الأشكال التقليدية للجماعة لم يؤدي إلى بروز مجتمع «أحادي البعد» (Marcuse) حيث لا هم سوى الربح والمنفعة الشخصية والمال. الصداقة، الحب والحقد... باختصار العلاقات الوجدانية والبنيات الجماعية التي ترجع إلى تلك الأشكال ما زالت موجودة. في قلب هذا المجتمع تستمر أشكال اجتماعية تطيع توجهات منطقية مختلفة وصولاً إلى حد التناقض.

إن إلقاء نظرة تعاقبية زمنية على التاريخ الاجتماعي الحديث يسمح لنا بفهم أفضل لأصل وتكوين المجتمع الراهن، وخصوصاً، لأصل الفردانية. ستتم إعادة رسم هذا التكوين بالنسبة لمثالي ألمانيا وفرنسا، لأن هذين البلدين لا يشكلان فقط النواة الصلبة للإتحاد الأوروبي وللمجتمع الأوروبي الصاعد بل أيضاً «أعمدة» التقليد السوسيولوجي في أوروبا. إن الوضع الاجتماعي في هذين البلدين متشابه كثيراً وأكثر فأكثر اليوم بالرغم من مرورهما بطرق مختلفة جداً عبر تاريخهما.

عودة إلى ألمانيا ما بين 1930 و 1950

إن نهاية المجتمع الذي كان موضوعاً لتحليلات الرواد الكلاسيكيين في علم الاجتماع كانت سابقة لأوانها، قسرية ومخيفة في ألمانيا(2). سنستعرض هذه النهاية بإيجاز لكي نتوسع في إبراز بعض العناصر التي ما زالت حتى اليوم تميز أوضاع الافراد.

---

(1) حول هذا الموضوع أنظر أيضاً Castel-Haroche, 2001.

(2) أنظر حول هذا الموضوع Spurk,2002.

بالفعل، إن سنوات ما بين 1917 وبين استيلاء النازيين على السلطة عام 1933 شكلت مرحلة احتضار المجتمع الليبرالي التي كانت تأخذ الشكل الملموس لأزمة دائمة في الدولة، لغياب المشروع الاجتماعي الذي يسمح بتآلف قسم كبير من السكان، وكذلك شكلاً ملموساً للعنف من جانب الحركة العمالية وضدها...

في هذا الوضع، إن الفاعلين الذين كانوا في البدء يتخذون توجهاتهم نسبة إلى مثل المجتمع الليبرالي والبرجوازي يجدون أنفسهم أمام مأزق كبير لأنه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى لم تعد مثل المجتمع البرجوازي الكبرى قادرة على أن تصلح كتوجه من أجل مستقبل المجتمع. وفي ذات المستوى يبدو من المستحيل تثبيت جمهورية «ڤايمر Weimar» وإعطاء المجتمع الألماني شكلاً ليبرالياً وديمقراطياً. الكثير من «المفكرين» ومن «العلماء» ينسحبون أكثر فأكثر من الحياة العامة حيث يرجعون، من قريب أو من بعيد، إلى الحركة العمالية لأنهم يعتبرونها بمثابة الذات الثورية بمعنى أنه قد يكون عليها قلب هذا المجتمع، وبهذه الطريقة، تفتح الطريق أمام مجتمع أكثر حرية وأكثر عدلاً وأكثر عقلانية. والحال فإن هزيمة الثورة الاشتراكية في ألمانيا[1] والانحرافات المقلقة في الثورة الروسية وأخيراً، صعود الفاشية في ألمانيا وأيضاً في بلدان أوروبية أخرى (خصوصاً في إيطاليا) يبين أن مستقبل المجتمعات في أوروبا لم يكن يتبع سبيل عصر الأنوار.

إن كتاب «Crépuscules» (أغساق أو حالات الأفول) لماكس هوركهايمر (1934) هو بالتأكيد من التحليلات الأكثر دقة ورهافة لنهاية هذا العصر. إن عنوانه يشير إلى برنامجه الذي نستطيع أن نكتشفه بسهولة إذا رجعنا إلى عنوان الكتاب الأصلي Dämmerung في نهار واحد هناك مرتان Dämmerungen[2]: عند المساء، الغسق (Abenddämmerung) وعند

(1) إن ذلك كان بديهياً خصوصاً انطلاقاً من عام 1923.

(2) في اللغة الفرنسية استعمال كلمة «Crépuscule» فقد ازدواجية دلالته.

الصباح الباكر، الفجر (Morgenddämmerung). على عتبة الليل الفاشي الطويل في ألمانيا ينكب هوركهايمر على المجتمع المنهار لكي يفهم غسق (أفول) النازية ولكي يتقصى إمكانيات الفجر.

لقد بين أن استيلاء الفاشية على ألمانيا قد أدى ليس فقط إلى تشظي الحركة العمالية وإنهاء الماركسية المناضلة بل أيضاً إلى شطب الثقافة البرجوازية في هذا البلد. إنها نهاية عصر. إن الأفكار والمثل والتصورات المرتبطة بهذا العصر أصبحت بالية ومهجورة. إن الماركسية السائدة التي كانت تريد نفي ذاتها لم تشكل استثناءً. إن هوركهايمر لكي يفهم هذا الانهيار المأساوي يهتم أقل بكثير من معظم المحللين في عصره بالأسباب السياسية لانتصار النازية. إنه يريد بشكل خاص فهم الأفراد الذين انتجوا هذه الكارثة وسمحوا بها.

يبين هوركهايمر أن الأفراد قد اعتبروا الشكل القديم للرباط الاجتماعي وكأنه غير قابل للتغير أو كأنه أبدي أي أنه بمثابة طبيعة ثانية. إن الأطفال في الأسر البرجوازية كانوا قد تعلموا هذا الموقف كما العمال كانوا قد اعتبروا وجودهم بنفس الطريقة داخل الطبقة العاملة. ولكي تنكشف هذه الطبيعة الثانية أمام الذوات (الأفراد) على أنها بمثابة بناء اجتماعي قد يتعين عليهم أن يعيشوا قطيعات حاسمة مع هذه الحالة الاجتماعية لكي يتعلموا أن يكونوا أحراراً. والحال، في ألمانيا كل شخص كان يعرف ما عليه فعله وكان يتصرف بهذه الطريقة.

وبالرغم من أن هوركهايمر لا يستبعد إمكانية مستقبل أفضل (الفجر) فهو يلحظ بمرارة بأن هذه الإمكانية ليست سوى صعبة التخيل وذلك لأن الفكر البرجوازي (كما سلْبه، أي الماركسية القائمة) يعتبر أن الواقع يطيع قوانيناً مماثلة لقوانين الطبيعة. إنه واقع فوق بشري «وفي هذه الحالة لم يعد أحد قادراً على تغيير أي شيء» (هوركهايمر، 1934، ص 361). إن صورة العالم تلك قد تعممت أما الوجود فإنه يشبه قدراً حتمياً. بالتالي فإن الذوات (الأفراد) يستطيعون فقط البحث عن المعنى المنقوش مسبقاً في هذا القدر الحتمي أو هم يستطيعون البحث عن الله الذي يحكم هذا المصير

المحتوم، هذا الله الذي يعتبره هوركهايمر، ببساطة غير موجود. وحتى لو كان الله موجوداً في إطار هذه الصورة عن العالم فليس هناك حرية ممكنة.

إن هوركهايمر يبين بشكل واضح بأن البرجوازية لم تخرج كطبقة منتصرة ومزدهرة على أثر تحطيم الطبقة العاملة من قبل الفاشية. على العكس من ذلك فهي مشكلة بالعموم وخاضعة لما يسمى «تقديس البضاعة» (fétichisme) (ماركس) ولهذا السبب هي تختزل نفسها إلى وظيفتها الاجتماعية الخالصة وهذا ما يسمى (كما رأينا) في التقليد الماركسي «قناع الميزة» من هنا فإن العلاقات التي أقامها هؤلاء البرجوازيون مع «صغار الناس» لا تشبه العلاقات الطبقية. وحتى في المحادثات اليومية لا يتم ذكر هذه العلاقات، لأنه بالنسبة إلى كل الناس فإن العلاقات الاجتماعية القائمة هي علاقات قائمة على أساس جيد وهي طبيعية ومنسجمة مع ذاتها. هكذا فإن «صغار الناس» يتخذون البرجوازيين كقدوة لهم.

إن هوركهايمر لا يشعر بالشفقة تجاه «صغار الناس» سواء كانوا مصابين بعمى البصيرة أو مستلبين ومسيرين فإنهم «قردة لدى سجانيهم» (هوركهايمر 1934 ص 316) الذين يعبدونهم ويبجلونهم كما لو كانوا رموزاً لأقفاصهم، وبالمقابل فإنهم يهاجمون أولئك الذي يريدون تحريرهم. إن الروابط الأسرية الوجدانية المأخوذة كلياً داخل هذا النسق تأخذ في الانحطاط تماماً كما الروابط الإنسانية والوجدانية التي كانت في السابق موجودة بين الشغيلة، أي من خلال التضامن العمالي[1].

كراكوير Kracauer (1929-1930) يحلل برهافة كيف أن عمل المستخدمين العقيم أكثر فأكثر، من جهة، وبريق الحياة البرجوازية من جهة أخرى يلتقيان معاً في وجهات نظر المستخدمين المختلفة حول العالم: إنهم يسخرون من مستقبل الرأسمالية سواء كان الأمر يتعلق بمستقبلها المشع أو بتجاوزها الثوري، ولكن مثالهم هو الترفيه وصناعة التسلية الآن

(1) أنظر، هوركهايمر، 1934، ص439.

وفوراً[1]. إن العمال أيضاً يتوجهون أكثر فأكثر في هذا الاتجاه ونجد في تحليل كراكوير الكثير من عناصر ما سيسميه أدورنو وهوركهايمر لاحقاً بـ «الصناعة الثقافية».

إذا كانت الحركات المضادة للرأسمالية على اختلافها وبالرغم من تنوعها تبحث تقليدياً عن نفي اختلافها وبالرغم من تنوعها تبحث تقليدياً عن نفي أو سلب هذا المجتمع الرأسمالي لأنها كانت تعتبره سيئاً وبمثابة الشر، فإن عجز الطبقة العاملة والحركة العمالية في ألمانيا أثناء المرحلة المأساوية الممتدة من 1917 إلى 1933 يدفع إلى طرح السؤال حول معرفة ما إذا كان هذا المجتمع قابلاً للتجاوز. من يريد تجاوزه؟

إن أدورنو (a 1942) مثلاً يلحظ أن رأسمالية الدولة التي قامت منذ استيلاء النازيين على السلطة عرفت كيف تحيد نزاع الخصومة بين الطبقات الاجتماعية. إن السيطرة الاقتصادية تركت المجال للسيطرة السياسية التي تؤطر مجموع الشعب.

إن الطبقة التي كانت مسيطرة فيما مضى تحولت إلى مجموعة من «العصابات واللصوص» «gangs et racKets» على حد التعبير الشائع في كتابات «مدرسة فرنكفورت» في الاربعينات من القرن العشرين، اكتسبت استقلالية معينة تجاه الاقتصاد (هوركهايمر، 1939).

فعلى أنقاض الطبقة العاملة «تتحول الشعوب في إطار رأسمالية الدولة إلى مستفيدين من الهبات والمساعدات في البداية ثم بعد ذلك إلى أقنان (جمع قن) أو أتباع (Gefolgschaft) (هوركهايمر، 1939، ص 119) وبما أن الطبقة العاملة متشظية فإن الأفراد ينضمون أو يتكاملون سياسياً في المجتمع بواسطة المنظمات الجماهيرية. وبعد ذلك فإن إنشاء الدولة المتسلطة أو المستبدة (هوركهايمر، 1942) يربط التبادل السلعي بين أفراد متشتتين،

(1) إن النتائج التي توصل إليها التحقيق الواسع الذي أجراه «معهد البحوث الاجتماعية» الذي تحول بعد ذلك ليصبح «مدرسة فرنكفورت» في الثلاثينات من القرن العشرين، حول العمال والمستخدمين في ألمانيا، تذهب في نفس الاتجاه، أنظر أيضاً Spurk, 2003.

بسيطرة الاتحادات الاحتكارية (trust) التي تبدأ بفرض إراداتها الفردية على الأفراد وعلى المجتمع بكامله.

إن النخب الاقتصادية والسياسية تختلط فيما بينها ويصبح الفرد خاضعاً لنظام انضباط صارم. «كلما ازداد خضوع المجتمع لمصالح الاتحادات الاحتكارية الفردية، كلما نقصت قدرة الافراد في الدفاع عن استقلاليتهم تجاه هذا المجتمع. (هوركهايمر، b 1941، ص 413). هكذا فإن السياسة كما التخطيط الاقتصادي يتحولان بهذه الطريقة إلى الخصخصة.

بالرغم من أن هذا الشكل من أشكال الدولة ينتمي (لحسن الحظ) إلى الماضي فهو مهد لتكوين العقود من السنين التي تلت الفاشية وذلك لأن «الشعب الألماني عندما يقبل بهتلر (كما بـ Shoah (تصفية اليهود) وبالنازية بشكل عام) فإنه يتكيف مع الوقائع (هوركهايمر، b 1941، ص 416). إن الشغيلة بالرغم من كونهم فيما سبق مدعومين إلا أنهم أصبحوا أقناناً محدثين يسمونهم اليوم (بطريقة دقيقة سياسياً) «القابلين للاستخدام والمدعومين» وبدورها فإن البرجوازية صودرت سياسياً وأصبحت البيروقراطية سائدة في المؤسسات والمشاريع. وبالتالي فإن عملية تحديث المجتمع تتم بفضل السياسة التي تسيطر على كل قطاعات المجتمع. إن الأفراد مشتتون كالذرات «وقلقهم مشتت» (هوركهايمر 1939، ص 320) ومن هنا فهم مرتبطون بصفتهم «ذرات» أو مشتتين[1]. «إن الجزئي يتعدى على الكلي بفرض نفسه: في الجانب الاجتماعي ـ الكلي للرأسمالي، الميزة القديمة التقديسية للبضاعة (في المعنى الماركسي للكلمة ـ توضيح Spurk) التي تعكس العلاقات بين البشر كعلاقات بين الأشياء. إن كل نظام «الكائن هناك» (être-là) اليوم قد أصبح من هذا القبيل» (أدورنو، a 1942، ص 380).

ولكي يحيا الأفراد عليهم التكيف مع هذا الوضع. في السابق وفي إطار الثقافة البرجوازية كان البرجوازي تماماً كما ضده السلبي،

---

(1) أنظر أيضاً، أدورنو 1942.

البروليتاري، يحترمان بعضهما البعض ضمن حدود متابعة مصالحهما الخصوصية. بالمقابل، لم تعد الثقافة اليوم ميدان ووسيلة نمو وتفتح الشخصيات ولكنها وسيلة لتكييف «صغار الناس» مع المجتمع كما هو عليه. بإسم الخير المشترك والمصلحة الجماعية.. الخ توضع المصالح الخصوصية على عمود التشهير من أجل الهجوم على الأفكار والتصرفات التي لم تتعقلن بعد، كما على الرغبة الحرة وغير المبررة.

إن مصطلح الطبقة الاجتماعية التقليدي تكون على صورة (تبسيطية قليلاً) البرجوازية: مجموعة أو وحدة مالكي وسائل الانتاج وأسرهم. إن المساواة المنتظرة هي نسبية إذ أنها تقتصر على المشاركة في الربح. والحال، ومنذ عقود فإن الطبقة المسيطرة وبالتالي نقيضها أي البروليتاريا اختفيا من ميدان تجارب الأفراد (الذوات) المعاشة ليحل محلها ضباب أو تشوش اجتماعي خانق.

في إطار هذه الضبابية يظهر المجتمع أمام الناس (بشكل كموني) وكأنه منسجم وساكن. لذلك وعلى خلفية انسجام اجتماعي خانق فإن فكرة امكان وجود مختلف ومجتمع آخر تبدو يائسة. «... صورة الانسجام الشيطانية، اختفاء الطبقات (الاجتماعية ـ Spurk) عن ميدان النظر جراء تحجر علاقتها فيما بينها، كل ذلك يسيطر على الوعي وذلك لأنه بسبب توزع القدرة والعجز، فإن فكرة أن المقهورين يجتمعون لوضع حد لحالة الرعب تبدو فكرة يائسة (أدورنو a 1942، ص 376). بالنسبة للذوات (الأفراد)، إن الثورة، أي إلغاء النظام القائم، اصبحت مستحيلة لأنها لم تعد قابلة للتخيل. والحال، إن ذلك ليس سوى جانب من جوانب التطور الاجتماعي. أما حالات النقص المعاشة فهي تشكل الجانب الآخر الذي لا يستطيع الاختفاء وذلك لأنه «في التاريخ، وحده الشر نهائي ومتعذر الرجوع عنه: الإمكانيات غير المتحققة، السعادة المفوّته أو المفقودة.. هذا ما تفعله السيطرة بالناس» (هوركهايمر a 1942، 19 ـ 20).

من هنا فإن التكامل الاجتماعي يتم خصوصاً بفضل إنتاج وإعادة

إنتاج الحاجات بواسطة السوق. ففي دولة متسلطة استبدادية، إن الرأسمالية يمكن أن تنحجب في جزء كبير عن السوق وذلك بفضل الدولة التي تنظم هذا السوق وتخطط له تماماً كما تنظم وتوجه الجماهير.

إن عملية تسليع الثقافة ليست فقط «تصفية للفرد» (أدورنو) في المعنى التقليدي للكلمة، بل هي أيضاً وسيلة فعالة جداً للتكامل الاجتماعي وذلك لأنها تنتج وتعيد إنتاج السكون أو الجمود الاجتماعي[1]. إن الثقافة المسيطرة فيما مضى تكيفت مع متطلبات المجتمع الجماهيري والصناعة الثقافية. وهي بتحولها بهذه الطريقة إلى أداة لم تعد تمتلك وظيفة فتح الطريق نحو نظام اجتماعي وأخلاقي أكثر حرية وأكثر عدلاً وأكثر معقولية على الأرض.

ومع ذلك فإن الفرد ليس محروماً من كل حرية. على العكس من ذلك فهو يتمتع من الآن فصاعداً بحرية اختيار معينة أو بحرية جاهزة سلفاً وسلبية. وأيضاً فإن علاقاته مع الآخرين لا تختفي مع ذلك ولكنها تشبه أكثر فأكثر العلاقات السلعية التجارية. بالتالي، «مهما كان الفرد واقعياً في علاقاته مع الغير فهو في المطلق مجرد تجريد» (أدورنو 1951، ص 197).

إن الصناعة الثقافية تصنع عميقاً جداً التغير الاجتماعي. إنها تتميز بمظهر النكوص الايمائي (الخاص بالمحاكاة والتقليد) المختص في تحكمه بدوافع التقليد الغريزية المكبوتة (أدورنو 1951 ص. 267) إن هذه الصناعة لا تخدم زبائنها بل هي تخضعهم لها. إن كل ما هو حي وكل ما يقف في وجه عملية التطبيع هذه يصبح موضعاً للشبهة وموضوعاً لعنف يمكن أن يتخذ الأشكال الأكثر تنوعاً. إن الحركات الجماهيرية الفاشية أظهرت ذلك خصوصاً بطريقة فظة. «إنهم يقتلون لكي يجعلوا ما يبدو لهم حياً يشبههم» (أدورنو، 1951، ص 310).

إن «الكائن هناك» (Dasein) (être -là) تحول إلى ميدان وسائل، مما يعني تصفية الذات بالمعنى التقليدي للكلمة. إن على الفرد أن يتكيف

(1) أنظر خصوصاً هوركهايمر ـ آدورنو، 1947 ـ 1969.

مع المجتمع القائم ويقوم بذلك إرادياً. «إن مسار تكيف الفرد يصبح من الآن فصاعداً مراداً وبالتالي شاملاً» (هوركهايمر، 1946، ص 108). انطلاقاً من ذلك فإن الصناعة الثقافية تسيطر أيضاً على الطبيعة الداخلية للفرد. لذلك لم يعد الأفراد بحاجة إلى معايير مطلقة وإلى مثل عظمى عامة من زمن مضى لكي يعيشوا حياتهم. وبدون أي شك إن ثروة ومصير معظم الناس قد تحسنا بشكل ملحوظ على المستوى المادي. ومع ذلك فإن المجتمع هو مطبوع ويبقى مطبوعاً «بـ الصراع الوحشي من أجل البقاء، وبالضغط والقلق» (هوركهايمر، 1957، ص 75) لأنه كما حدد هوركهايمر حول موضوع الأفراد فإن «قلقهم الوجودي ينهل من ذات مصدر فراغهم الداخلي. من الآن فصاعداً فإن الجهاز (أو الآلة) يمتص الحياة، وبالرغم من الغزارة المنتجة فإن أحداً لا يعرف ما إذا كان ذلك يصلح لبناء البشرية أو لنهاية العالم (Apocalypse). (هوركهايمر، 1957، ص 77) إن مثال الشخصية المتطورة فكرياً وأخلاقياً ووجدانياً أصبح بالياً ومتهافتاً. «إن الجوهر الأخلاقي أخلى المكان للأوامر ولطرائق الاستخدام وللمثل (النماذج)» (هوركهايمر، a 1960، ص 134).

عودة إلى فرنسا ما بين 1950 و 1970

في المنظور التسلسلي الزمني يمكن ملاحظة أهمية خصوصية معينة للمجتمع الفرنسي يتم إرجاعها غالباً وبسهولة فائقة إلى ما قبل تاريخ البلد: حتى نهاية السنوات السبعين في القرن العشرين كان المجتمع الفرنسي متميزاً بوجود «معسكر بروليتاري» هو بمثابة شكل خصوصي جداً للطبقة العاملة. وانطلاقاً من بداية الخمسينيات من القرن العشرين فإن الحركة العمالية الفرنسية شكلت طبقة عاملة صلبة التكوين ومتمتعة ببنية اجتماعية مستقرة وبمستوى عام خاص بها. وفي إطار هذا المستوى أو الفضاء العام نمت وتطورت المشاريع الاجتماعية الخاصة بهذه الطبقة الاجتماعية والتي كان أعضاؤها يستطيعون تبنيها والمطالبة بها على أنها تشكل مستقبلاً خصوصياً ونوعياً.

لنتذكر بأن المعسكر البروليتاري ليس لديه فقط ممثلاً سياسياً وحيداً

أي الحزب الشيوعي بل كان لديه أيضاً نقابة (الاتحاد العام للعمل C.G.T) ومنظمات ثقافية وكذلك جمعيات نوعية تغطي كل المستوى العام. إن أنماط ووسائل التعبير لا توجد إلا في الفضاء البروليتاري العام. إن السياسة التي كانت قديماً تمثل النضال من أجل التحرير تصبح «فتيشية» أي تقديساً أو تعلقاً بصنمية (بالمعنى الماركسي للكلمة). من هنا فإن التجربة الشرعية تمر عبر المنظمات وهي تقع على عاتق هذه المنظمات، الحلقة أقفلت. النتيجة تكون ثقافة فرعية سلبية وبروليتارية ذات توجه جماعي وتابعة سياسياً للقادة أو الزعماء الذين يحتضنون الوجود الشامل لهذه الطبقة الاجتماعية: ثقافة المعسكر البروليتاري. إن هذه الطبقة الاجتماعية هي نوع من «نسخة حمراء» عن فرنسا التقليدية متضمنة نزعتها المحافظة ونزعتها التسلطية ونزعتها الذكورية وكرهها للأجانب.

بالرغم من أن الخطابات الثورية بمناسبة أول أيار أو بمناسبة تظاهرات عامة أخرى تثير مسألة التجاوز الضروري وحتى الحتمي للرأسمالية فإن هذه الطبقة هي بشكل خاص منشغلة بإعادة إنتاج ذاتها. خلال سنوات، هذا المعسكر البروليتاري وبقية المجتمع الفرنسي كانوا ينظرون إلى بعضهم كما لو أنهم كلاب الزخرف الصيني وهذا ما وصفه Michel Crozier بصورة «المجتمع المقفل» إن النشاطات السياسية والعامة اللا معدودة قد خلقت حركية استعراضية، دون أن تستطيع مع ذلك تجاوز الوضع الاجتماعي القائم لهذه الطبقة العمالية.

في إطار المعسكر البروليتاري يجد العمال أنفسهم في وضع آمن ينزع عنهم الكثير من حالات القلق الوجودي لأنهم، هنا يعيدون إنتاج المنظور الذي يلقيه الرأسمال عليهم: إنهم موضوعه. إنهم الآن بصفتهم مواضيع (أشياء) يحددون أنفسهم جماعياً بالنسبة إلى المجتمع.

المعسكر البروليتاري من جهة، والمسيطرون على المجتمع الفرنسي من جهة أخرى يحتاجون إلى توجه مشترك لكي يتم إيجاد الرباط الاجتماعي. في لغة المعسكر البروليتاري المتمركسة، إن القوى المنتجة يجب أن تتطور من أجل تحسين مصير الطبقة العاملة ومن أجل أن تصبح الثورة ممكنة

على المدى الطويل أي في اللغة المحدثة لكي يستطيع الاقتصاد الفرنسي الانطلاق من جديد ولكي يتم تحديث المجتمع.

ومع ذلك فإن الحركة العمالية تمتلك أسباباً للممارسة والتأثير كما تمتلك رؤى مشتركة في العالم. وبقدر ما هذا المعسكر البروليتاري يتكون شيئاً فشيئاً فإن رؤاه في العالم، التي في الأصل تميزه جذرياً عن الآخرين في نفس المجتمع، تتحول إلى صور عن العالم. إن قدرة العمال على الالتزام في النضالات تقوم على هذه الأسباب الداعية للعمل وعلى هذه الرؤى في الكون كما على إرادتهم في الدفاع عن أفكارهم حول نظام اجتماعي وأخلاقي يسوده الخير. والحال، في عملية تمركز أو تكوكب «طبقة ضد طبقة» مستوى بروليتاري عام ضد مستوى برجوازي عام، الخ فإن تكوين هذه الحركة «كمعسكر بروليتاري» يمنعها من تجاوز هذا المجتمع لأنها اتخذت لنفسها شكلاً على صورة المجتمع البرجوازي والفرنسي، بالرغم من أن مناداتها بإرادتها تجاوز المجتمع البرجوازي وبضرورته هي حاضرة كلياً في تمثل هذه الطبقة.

إن هذه الحركة تكونت كسلب محض للمجتمع البرجوازي وهذا ما جعل «الرأسمال غيرقادر على تدمير هذه الكتلة، والبروليتاريا غير قادرةعلى امتلاك المجتمع انطلاقاً من هذه الكتلة» (Negt-Kluge، 1972، ص 108). هذا التكوكب أو التمركز المعتبر طبيعياً من قبل معظم الفاعلين كان يخلق بشكل عميق صورهم عن العالم. إن المعسكر البروليتاري هو دفاعي ويشكل كتلة ثقافية فرعية تحتضن الوجود الشامل للبروليتاريا. المسألة تتعلق هنا بسلسلة (série) أما هذه الطبقة الاجتماعية فهي حقل عملي ـ ساكن (pratico-inerte).

إن تكوينهم يتم من جديد يومياً تقريباً في نضالات غير معدودة (على مستوى المصانع والمؤسسات، وعلى المستوين النقابي والسياسي) وهذه النضالات تسمح لهم في آن معاً بالتمركز في المجتمع وبالاحتفاظ بهوية خاصة. إن هؤلاء الفاعلين المتجذرين في المصانع وفي «معسكرهم» يطورون العديد من الروابط الجمعية، التي تصلح نموذجاً لكل الطبقات

الاجتماعية، ولكن في هذه الحالة أيضاً هي مرتبطة مباشرة بمصانعهم. «. . . إذن إن ما يبرز من خلال عمل البروليتاريا هو أيضاً علاقة جديدة بين شريحة مستغلة وبين النسق الاجتماعي القائم طالما أن نضال هذه الشريحة المستغَلة يصبح جديراً بالمشاركة في تحديد تحول هذا النسق بدرجة حاسمة. وهو أخيراً وخصوصاً علاقة جديدة بين شرعية اجتماعية وبين المجتمع والتاريخ بصفتهما كذلك. (Castoriadis, 1974, P.102).

بهذه الطريقة فإن الطبقة العاملة الفرنسية تتمترس في معسكرها البروليتاري الموسوم بنزعتين بارزتين: سياسية انتظارية وثقافية محافظة. إن أولئك الذين يعتقدون أنهم بانتظار الغد المغرد فإنهم، في نهاية المطاف، ينتظرون أن يتأبد هذا الوضع. إنهم يعيشون وجودهم كقدر محتوم: «معذبو الأرض». ومع ذلك فإن رباطهم الوجودي الأكثر ملموسية مع المجتمع البرجوازي، يعني عملهم لا يضعهم حقاً في مرتبة البؤساء: إنهم ذكور، أبناء مدن، مركّزون في المصانع وفي الانتاج، غالباً ما يكونوا مؤهلين وكفوئين (بسبب مسار الانتاج)، فرنسيون (بسبب نمط عملية التصنيع)، ميسورون نسبياً (مستوى صاعد للأجر، ضمان العمل، الضمان الاجتماعي. . .).

غير أن المعسكر البروليتاري لا يتخلص نهائياً من مسار التجاوز الذي يفرض نفسه عليه من الخارج. إن الطبقة العاملة بحكم عجزها عن تطوير مشروع مستقبلي مشترك بدأت في السبعينات من القرن العشرين بالتفكك. لقد حصل ذلك تحت تأثير تيار عمالي جديد ناشئ عن عملية تحديث الصناعة الفرنسية في ستينيات القرن العشرين والتي شكلت إحدى الخطوات الأولى الحاسمة باتجاه تجاوز المجتمع الفرنسي التقليدي مع دخول النزعة الديغولية على مستوى الدولة ـ السياسة بالتأكيد.

بالمثل وانطلاقاً من بداية الستينات في القرن العشرين انفجرت الاضرابات التي خرجت على الخط المرسوم من خلال تكوين المعسكر البروليتاري: إن النضالات المبذولة من قبل فاعلين آخرين (نساء شباب، قليلو الكفاءة، بعضهم مهاجرون) في قطاعات جديدة، تعطي الانطباع أننا

أمام دورة أخرى من النضالات غير تلك الخاصة بالمعسكر البروليتاري. بالتأكيد إن الحركة العمالية التقليدية حافظت على نفسها. وبالمقابل يجب إثبات الفروقات الثقافية بين هذين التيارين والتي تظهر أيضاً في استراتيجيتهما وخصوصاً في أشكال تنظيمهما وبالاستناد إلى هذا التيار الجديد فإن (CFDT) الاتحاد الفرنسي الديمقراطي للعمل استطاع أن يفرض نفسه كثاني نقابة عمالية إلى جانب منافسه C.G.T (الاتحاد العام للعمل)[1].

إن إعادة تنظيم وغالبا الانهيار الاقتصادي والاجتماعي لعدد كبير من المصانع والقطاعات (فولاذ، فحم، سيارات) التي كانت في السابق تشكل عرين المعسكر البروليتاري، كل ذلك شكل السبب الثالث لاهتزاز هذه الطبقة العاملة.

انطلاقاً من هنا فإن القرارات الكبرى المتعلقة بمستقبل المجتمع الفرنسي أصبحت تتخذ في المكاتب من قبل حلقة ضيقة من رجال السياسة المحترفين ومن الخبراء والتكنوقراطيين، كما يسمى هؤلاء المقررون منذ ذلك الحين.

إن إعادة الهيكلة السياسية هذه أطلقت، في الواقع، حركة أفول المستويات العامة الكبرى (مثل المستويات البرجوازية والبروليتارية العامة) كما أطلقت أيضاً عملية تحديث حقيقية للمجتمع الفرنسي من خلال زيادة مستوى الاستهلاك ومستوى الاسكان، وتحول العادات الأخلاقية، وإدخال النساء إلى ميدان العمل... على سبيل المثال.

إن فرنسا التزمت مؤخراً في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين خط التحديث الذي كانت الولايات المتحدة تمثل نموذجاً في اتباعه. في تلك الحقبة شكلت هذه الظاهرة موضوعاً لتحليلات نافذة على سبيل المثال من

---

(1) إن نقابة CFDT تبرز من خلال القطيعة مع تقليد تنظيمي، وتحمل تقليداً كاثوليكياً ـ اجتماعياً وتؤالف التجارب العمالية التي تجري خارج إطار المعسكر البروليتاري. وهذا ما يفسر تعايش مواقف وأوضاع مختلفة جداً داخل إطار CFDT حتى الثمانينات من القرن العشرين.

قبل هربرت ماركيوز (1965 ـ 1967) وجان بودريار (1966) (Baudrillard) وغي ديبور (1967) (Guy Debord) حيث كشفت هذه التحليلات من بين ما كشفته، خضوع الناس للجهاز (appareil) الذي يحدد وجودهم اليومي: الانتاج، التوزيع، الاستهلاك، السياسة، الوقت الحر.

إن هذا «الجهاز» بدل أن يخلق السعادة، يمثل بالنسبة للفاعلين حياة في جو من الظلم والقمع والعدوانية يجبرهم على الدفاع عن أنفسهم. إن الفرد يفوض مسؤوليته أكثر فأكثر إلى الجهاز الذي يسيطر عليه وبالتالي يفقد استقلاليته التي كان فلاسفة الأنوار وضعوها في المقدمة. انطلاقاً من ذلك فهو يكتسب هويته من خلال مستوى حياته وفي نهاية الأمر من خلال الاستهلاك. إنه بهذه الطريقة يتكامل مع المجتمع ويتم نسج الرباط الاجتماعي.

وبهذه الطريقة أيضاً يتم الوصول إلى مستوى جديد من الاستلاب (أو الاغتراب): إن الأفراد الخاضعين أكثر فأكثر لمنتجات أعمالهم، في العمل أو خارج العمل يتبعون إرادياً قواعد مجتمع معين يفرض نفسه عليهم (تبعية) لكي يدوم وهو يقترح «العيش الحسن».

مهما كان وزن وتأثير هذه التبعية فإن الأفراد هم الذين ينشطون من أجل أن يتكون المجتمع لأنهم يريدونه ضد أعدائهم في الداخل (النقاد، المنحرفون، الهامشيون. .الخ) ولكن أيضاً ضد أعدائهم في الخارج. في تلك الحقبة استُخدمت «الشيوعية» كعدو مفضل، دون نسيان الحركات المعادية للاستعمار.

إن عملية التحديث التي حصلت في ستينيات وسبعينات القرن العشرين كلفت ثمناً باهظاً على المستويات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية والأخلاقية. اليوم ننسى بسهولة أنه سبق أن أثير في السبعينات موضوع حدود هذا التحديث: «أضرار التقدم» إذا استعدنا العنوان الشهير للكتاب ـ الحصيلة الخاص بنقابة CFDT المنشور عام 1977. إن هذه الحدود لا تنكشف فقط من خلال الأزمة الاقتصادية التي حلت بفرنسا في نفس الحقبة كما في بلدان رأسمالية أخرى. لذلك سبق أن فتحت ثغرة حول هذا

الموضوع عند نهاية الستينيات وخصوصاً انطلاقاً من بداية السبعينات. إن إعادة النظر بشعار «مترو، وظيفة، نوم» تتخذ صيغة التماس أو طلب حقيقي للحس العام.

أي مستقبل لهذا المجتمع؟ هل علينا الاستمرار على طريق هذا التحديث وبناء «المجتمع الكبير» كما كان يسميه رئيس الولايات المتحدة ليندون جونسون في الستينات: مجتمع متميز بنمو اقتصادي قوي، وبغزارة الاستهلاك وبالمساواة بين الأجناس والأعراق، وأخيراً مجتمع حيث الوقت الحر وقت اللاعمل يتيح الإبداع وتحقيق الذات في الإطار «الجاهز» (سارتر)؟ أم علينا محاولة بناء مجتمع تكون الحرية الفردية والجماعية في مركزه؟ إن سبعينيات القرن العشرين شكلت مرحلة اختبارات طويلة للنموذجين من المشاريع التي برهنت في النهاية أنها غير قابلة للتحقيق. انطلاقاً من هنا فإن المشروع الاجتماعي لمستقبل افضل والمتصور كحرية أو كبحبوحة والمتكون بشكل واع، يبدو أنه ينتمي إلى الماضي.

هذه الرواية المختصرة تبين من خلال مثال فرنسا وألمانيا كيف أن هذين البلدين تجاوزا المجتمع الليبرالي والبرجوازي (حسب فهم مدرسة فرنكفورت) لكي يساهما، بطريقتين مختلفتين تماماً وفي مرحلتين تاريخيتين متضاربتين، في ولادة مجتمعات وطنية خاضعة للتسليع (تجارة البضائع والسلع) (م) ولعملية التفريد (النزعة الفردانية). في الثمانينات والتسعينات فقط، في ألمانيا وفي فرنسا كما في باقي أوروبا، أصبح منطق وشكل التكوين الاجتماعي متماثلين.

الفردانية التسلسلية (التماثلية) اليوم

إن المجتمع الذي برز في الثمانينات والتسعينات في فرنسا كما في البلدان الأوروبية الأخرى يعاني من التباس عميق إذ أنه في نفس الوقت: مستقر، حيوي، متجزئ، مقلق، دون مشروع اجتماعي علني تتبناه حركة اجتماعية وتدافع عنه، أنه يسير بطريقة عمياء وهو «يطبخ في عصيره».

إذا كان العصر هو «اللحظة التي نتوقف فيها لنرى ما كان وما يمكن أن يكون» (Bossuet) علينا أن نلاحظ بأننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن عصرنا. نحن نعيش في غمامة شاسعة ومتنامية. «ما يمكن أن يكون» يعني الآفاق المستقبلية الممكنة، ما تزال أكثر ضبابية وعتمة من الماضي. اليوم، حتى أن مصطلح «المجتمع» أصبح ضبابياً. إن هذه الغمامة أو الضبابية ليست تعبيراً عن نقص العرفان ولكنها أولاً «تعبر بأن المجتمع، كما التاريخ، يقوم فوق رؤوس البشر» (أدورنو 1959، ص503).

إن هذه الصياغة الجديدة لجملة شهيرة من كتاب «18 بروميز لويس بونابرت» لكارل ماركس (طبعة 1975) تشير إلى أن هذه الظاهرة ليست جديدة. على العكس، نحن أمام قضية تتعلق بميزة نوعية للمجتمع الرأسمالي الذي يزداد قوة منذ الثمانينات. لذلك فإننا نشهد اليوم نقصاً حتى في المصطلحات لكي نجد أسباب هذه الوقائع ونقصاً حتى في الكلمات لتسمية هذه الوقائع.

لو كنا طلبنا، في الثمانينات أو في التسعينات، من علماء الاجتماع أن يصفوا عصرنا بكلمة واحدة لكان الجواب دون أدنى شك: الأزمة. إن كلمة «أزمة» هذه أصبحت مثل كلمة مفتاح عمومي passe-partout ولكثرة استخدامها غالباً بطريقة متسرعة فقدت الكثير من مضمونها. هابرماس (1982) مستكملاً محاججة (هوركهايمر أدورنو، 1947) في كتاب «**جدل العقل**» بين جيداً بأن التقدم والأزمة والتحرر الذاتي من خلال النقد، كل ذلك شكل دليلاً ومرشداً للفكر الاجتماعي في عصر الرأسمالية الصاعدة. والحال، يمكننا اليوم ملاحظة أن التقدم كما المسيرة الطويلة الحتمية نحو مستقبل أفضل، فقد مصداقيته. كما رأينا فإن أضرار التقدم المثارة منذ زمن بعيد تضعه موضع تساؤل: الكوارث البيئية، الحروب، تصفية اليهود، تهجير الملايين من الرجال والنساء، المجاعة التي تضرب قسماً كبيراً من سكان العالم، الخ دون نسيان الأضرار النفسية والذهنية.

إن مصطلح «الأزمة» يسود كل التأويلات حول قطيعات المجتمع التي يمكن تخيلها. إن البعض يتصور هذا المصطلح كعملية تنظيف موسمية

وضرورية من أجل تحقيق الداروينية الاقتصادية والاجتماعية. «الأزمة» هي نقطة عبور إلزامية ضرورية ومحددة من أجل تحديث الرأسمالية. وبهذا المعنى فإن تعبير Schumpeter الشهير «التدمير الخلاّق» قد شهد عودة حقيقية في إطار المناظرات الفكرية والإعلامية. أما بالنسبة للبعض الآخر فإن «الأزمة» تعني «القيامة» أو النهاية: آجلاً أم عاجلاً، أن الرأسمالية تنتحر بطريقة معينة من خلال الإفراط في الإنتاج ومن خلال الإفراط في الاستغلال الذي يؤدي إلى الثورات، ومن خلال الكوارث البيئية التي تسببها.. الخ. في الحالات الثلاث، إن الأزمة هي مسار مستقل بمثابة قدر محتوم وبمثابة مسار شبه طبيعي أي كطبيعة ثانية. الفاعلون يشكلون موضوعها. وبالرغم من أنه يمكن أن نتخيل أعمالاً معينة من أجل تأطير وتحديد هذا المسار (مثال على ذلك مختلف السياسات الكينزية) فإن انطلاق الأزمة كما الخروج منها يتمان بشكل شبه طبيعي. سواء سمينا هذه «الطبيعة المزيفة» بقوانين السوق أو بتطور القوى الانتاجية أو بالوقاية الاجتماعية والاقتصادية فإن على الرجال والنساء أن يقبلوا بها وأن يتكيفوا معها.

في خلفية كلمة «الأزمة» نرى ظهور وضعية قطيعة عميقة في قلب المجتمع يمكن مقارنتها (وليس تماهيها) مع قطيعات داخل المجتمعات الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر. بهذا المعنى وعلى سبيل المثال فإن Lewis A. Coser (1991) أقام علاقة ما بين الوضع الاجتماعي الراهن وبين حالة علم الاجتماع: إن عصرنا يشبه عصر تاسيس علم الاجتماع. في الحالتين نحن أمام تجليات حادة لقطيعات اجتماعية (مع أن الأشكال تتشابه قليلاً) متبوعة بحالة من الاستقرار دون أن يستطيع الفاعلون التحكم بمشروع المستقبل الاجتماعي. كما في عصر بروز علم الاجتماع، لكي نفهم المجتمع نحن بحاجة لإعادة توجيه جذرية لعلوم المجتمع.

هناك ثلاث ظاهرات تصدم المراقب:

أولاً: الشعور الجديد بالحرية بعد انهيار عدد كبير من البنى الاجتماعية التقليدية مثل دور المعسكر البروليتاري» في فرنسا.

ثانياً: إن الفاعلين يجدون أنفسهم مجدداً مأخوذين في منطق تبعي وفي ممارسات تبعية.

ثالثاً: وأخيراً في إطار إعادة تكوين الرابط الاجتماعي، إن الأفراد يبقون مرتبطين بشكل مجرد بالتبادل السلعي وفي نفس الوقت يقدرون العلاقات الوجدانية وكذلك العلاقات ذات الطابع الجماعي.

هكذا يتميز أساس إعادة الإنتاج الاجتماعي اليوم: إن الفعل غالباً ما يتخذ أشكالاً مأساوية (دراماتيكية) واستعراضية (مشهدية) ولكن في نفس الوقت هو يحصل في ضبابية شاسعة. إن الأفعال تبقى في إطار البنى الاجتماعية الساكنة نسبياً وهي تساهم في إعادة إنتاج هذا الإطار، دون أن ننسى التمدد الشاسع للصناعة الثقافية. إن الواقع يبتعد أكثر فأكثر عن فكرة ذات حرة، مستقلة وعاقلة كان ينادي بها عصر الأنوار.

إن الفردانية التسلسلية (التماثلية) أصبحت الأيديولوجيا المسيطرة. إن ما نسميه اليوم بتحقيق الذات هو طريقة متنوعة وحتى لعبية وممتعة في الانسياب في قالب المجتمع التسلسلي التماثلي. «إن ما يجب أن يختفي هو حصة الألم واللامتوقع وقابلية العجز. في الواقع إن الذات هي التي تميل إلى الاختفاء» (Eniriquez - Haroche, 2002, p.102).

والحال فإن هذا القالب لا يمكن تحديد هويته إلا بصعوبة إذ أن شكله ذات هندسة متغيرة وغالباً ما يكون عابراً لذلك فإن هذا التكيف مع المجتمع يتطلب من الأفراد جهوداً ضخمة من أجل أن يجدوا أمكنتهم في داخل المجتمع: «صراع الأمكنة» (de Gaule-jac).

ضمن هذه الشروط أصبح من الصعب على المرء أن يبني لنفسه ذاتية مستقرة وقوية لاسيما وأن المستوى العام من جهة، ومن جهة أخرى المستويات الخاصة الحميمة التي كانت فيما سبق تعتبر كمراكز تكوين الشخصيات لدى «الأشخاص الخصوصيين» قد فقدت الكثير من خصوصياتها. تحت مطرقة الصناعة الثقافية، إن الخاص يصبح أكثر فأكثر قابلاً للتعميم والعام قابلاً للتخصيص. إن عمليات المسرحة (نمط الحياة)

كذلك طفرة المعالجات والمعالجات المزيفة النفسية من كل صنف تبين المنعطف المتناقض لهذه الفردانية: نرجسية، لعبية، إمتاعية، مؤلمة، فرضية، وغالباً ما تكون تدميراً ذاتياً[1].

إن الإطار الاجتماعي للمجتمع القائم أي المسرح الذي يلعب عليه «مجتمع الاستعراض المشهدي» (Debord) يبقى هو ذاته إذ أن الأدوار كما كان يقول علماء الاجتماع الوظيفيون منذ الاربعينات هي أدوار مكتوبة ولكنها تسمح ببعض الارتجال: «إخراج الحياة اليومية» (Goffmann).

في المقابل وحسب الأيديولوجية الفردانية المعاصرة فإن معنى الحياة قد يصبح من الآن فصاعداً ذلك المعنى الذي يعطيه الفرد لهذه الحياة. والحال فإن هذا المعنى الذي يشهد الكثير من المتغيرات هو مفروض على الفرد من قبل الصناعة الثقافية من بين أشياء أخرى. حسب الأيديولوجيا نفسها لم يعد هناك ما هو قبلي (a priori) ولكننا نلحظ أن التحقق الذاتي للفرد المنشود هو (كما رأينا) تكيفه مع المجتمع التسلسلي التماثلي، الذي يشغله كمسار طويل على مدى حياته دون أن يصل مع ذلك أبداً إلى نتيجة بشكل كامل. إن عملية تحقيق الذات انتقلت من منظور تاريخي ثوري إلى عملية استبطان أي نحو العمل مع الذات في إطار المجتمع الراهن، ونحو مسرحة الذات المثقلة بالانفعالات. ينتج عن ذلك توجه جديد في الحياة يعيد تحديد العلاقة بين العمل والوقت الحر على سبيل المثال. إن كل شيء متجذر في الصناعة الثقافية وخاضع للمناقشة والمناظرة والقرار العقلاني المتسلح بالحجج، بالتأكيد تبعاً لمعايير الصناعة الثقافية. إن ميزة العقل المرتبطة ارتباطاً حميماً بالرأسمالية تبرز من جديد بالشكل المشوه أو المنحرف لخيار الفرد الذي يريد الحرية ظاهراً والذي يختار بحرية. والحال إن هذه الحرية هي مفروضة إذن هي ليست حرية وبالتالي فإن الخيار هو «جاهز مسبقاً» (سارتر).

(1) أنظر حول هذا الموضوع آدورنو ـ هوركهايمر 1939، ص437 ـ 441، وأيضاً Castel, 1981, Lash, 1979, Sennett, 1979, Lipovetsky, 1985, Ehrenberg, 1998.

يجب الإشارة إلى أن الكثير من الفاعلين قد استفادوا بشكل فردي من هذا المجتمع الجديد. إن أمثلة (المسؤولون الشبان yuppies) و(الشباب الذهبي golden boys) في الثمانينات والتسعينات تبين أن اللاعبين البارزين في إطار الفردانية الجديدة والذين غالباً ما يكونون انويين (ذاتيو المركز égocentriques) ونرجسيين قد استبطنوا في داخلهم كلياً منطق المجتمع التسلسلي التماثلي. إنهم بعيشهم لهذا المنطق كإمكانية وحيدة يحققون فردانيتهم. في نفس الوقت فإن قيمهم وعاداتهم الأخلاقية وأخلاقيتهم تميزهم جذرياً عن التقليد البرجوازي وعن الأخلاق البروتستنتية.

«المسؤولون الشبان الطموحون» (yuppies) «هم مع العمل» هذا يعني أنهم يرتمون عن وعي في هذا الوجود الممتثل أو المطابق للرأسمالية لكي يصبحوا بالضبط نقيضاً للمبادر على طريقة ڤيبر: من المؤكد، أنهم، كما المبادر عند ڤيبر، يعملون كالمجانين وأنهم يخضعون وجودهم لمتطلبات ومقتضيات العمل ولمشروعهم ولرب عملهم وذلك لكي ينجح هذا المشروع ومعه ينجحون ومع ذلك فهم يتصرفون بهذه الطريقة لكسب الكثير من المال وبأسرع وقت ممكن وليظهروه وليهدروه من أجل أن يكونوا قد «استحقوا» ثروتهم في إطار عملية تراكم بطيئة وكادحة. وهم كونهم متخصصين في الاشغال العابرة التي تجلب لهم الكثير، متجنبين بشكل عام القطاعات الانتاجية في الاقتصاد، فإنهم يجدون أنفسهم في كل ما يعود مباشرة إلى الصناعة الثقافية وإلى الاستعراض وكذلك في الخلق الافتراضي للثروة: الإعلان والصحافة (بالرغم من أن التمييز بينهما صعب)، البورصة، العمل الاستشاري، المعلوماتية، الإعداد... ما يبقى من نهاراتهم، خارج إطار العمل، يشبه الجنس والمخدرات و«الروك اند رول» الذي كان يتحدث عنه Beatniks (الثائرون على التقاليد) في الخمسينيات والستينيات أكثر مما يشبه القداس البروتستنتي.

وكل شيء قابل للشراء وله ثمن... إن إنضواء أو تكامل الـ yuppies المفرط هو نتيجة لتبعية قصوى ينتجونها بنفسهم من خلال «عبوديتهم

الإرادية» (la Boétie) المزينة ولكن دون سماح. العمل ـ المال ـ الاستهلاك تلك هي الترويكا التي تجر حالات الوجود هذه بسرعة سيارة «فورمولا 1» ومن البديهي أن يكون هناك حوادث طريق متكررة وغالباً مميتة.

إن اسلوب الـ Yuppie يرتضي جيداً النمذجة والتتفيه والتسليع حتى لا تجعله الصناعة الثقافية شيئاً مبتذلاً وعامياً. دعنا نفكر بالتصميم (ديزاين) الذي نراه في كل مكان والذي هو في الواقع ليس سوى ترميز للفخامة خصوصاً أنه غالي الثمن! فإذا كان «التصميم» هو الشكل الجمالي الطليعي لخيرات الاستهلاك فإن عملية انتاجه الصناعية ومن خلال ذلك عملية تكتيله تؤدي إلى ابتذاله وبالتالي إلى نزع قيمته الرمزية. وبالتالي يجب إعادة أشكال جديدة منه من أجل استمرار دورة الانتاج الاجتماعي، وهذا ما تتكفل به الصناعة الثقافية.

إن الثمانيينات والتسعينيات أو «سنوات المال» «années fric» كانت بالنسبة للبعض تشكل سنوات الإثراء السريع أما بالنسبة للبعض الآخر فكانت سنوات الإفقار. في نفس فترة هؤلاء «الطامحين» (Yuppies) برز في الخطاب العام «الغير نافعين للعالم»، «الفقراء الجدد» الهامشيون، المستبعدون الخ: العديد من العبارات في الخطاب اليومي للإشارة إلى أولئك الذين سماهم (Robert Castel (1995 «منزوعي النسب» بما أن الرابط الاجتماعي ينسج بغير مساواة بطريقة مكثفة في الوسط وبتشتت عند الأطراف فإن «الفردانية كبديل عن غياب أي علاقة أخرى» هي التي تميز منزوعي النسب (Castel- Haroche 2001).

إنهم يوجدون في أوضاع صعبة وغالباً ما تكون مأساوية ولكنهم ضروريون لتكوين الرباط الاجتماعي. لقد انوجد مركز خاص بالمنتصرين (winners) ومحيط خاص بالخاسرين (loosers) في إطار الرأسمالية الجديدة: إن مركز مجتمع ما لا يستطيع أن يتكون إلا ضد محيطه. وفي الوقت نفسه، فإن المجتمع يتقطع جذرياً داخل مركزه كما داخل محيطه دون أن يكون الرباط الاجتماعي في خطر. بل على العكس فإنه يكون صلباً جداً لأنه لا يوجد بديل عن الطريقة الراهنة في خلق الرباط الاجتماعي.

لكي لا نختار سوى مثل واحد متداول غالباً في الإعلام سنأخذ موضوع «الشباب» لنستعيد نموذجاً متكرراً في وسائل الإعلام بل وأيضاً في علم الاجتماع. إن الأسرة التي غيرت شكلها كثيراً بدون شك مهما كانت مخترقة من قبل الصناعة الثقافية والمنشورات المتعلقة بالحياة الخاصة إلا أنها تبقى مركز تكوين شخصية الأطفال وتستمر كمصدر وجداني وانفعالي. من المفهوم أن الأسر لا تتوصل دائماً إلى جعل إبنائها ينخرطون في المجتمع بشكل ملائم. إذ أن هذا الأمر يتخذ أشكالاً استعراضية. في بعض الضواحي هناك شبان يظهرون غالباً وبعنف النقص الذي يعانون منه في موضوع تكاملهم مع المجتمع كما هو عليه. إن هذه الظاهرة ليست بجديدة. إن هؤلاء الأفراد (الذوات) يعيشون علاقاتهم الاجتماعية بعنف ولذلك فهم يتظاهرون بشكل عنيف. وبالتالي فإن العنف بالنسبة لهم هو الشكل الأكثر تناسباً لكي يفرضوا على الفاعلين الآخرين في المجتمع الاعتراف بهم. ولا يجب أن ننسى أن هؤلاء أيضاً يمارسون نوعاً من عبادة الاستهلاك (ثياب، سيارات، أدوات كمالية. .الخ) الذي يفوق غالباً إمكانياتهم وهذا ما يجعل لديهم بعض الممارسات اللاشرعية والجرمية عادية وتافهة. ومع ذلك فإن تصرفاتهم المنحرفة لا تصيب مبادئ تكوين المجتمع. على العكس، إن الأمر هنا يتعلق بمحاولات دراماتيكية وغالباً ما تكون مأساوية من أجل الانضواء والتكامل في المجتمع وبالتالي فإن المشكلة تكمن في أن الأسر غير قادرة على تعليم وتربية أبنائها والدولة غير قادرة على تأطيرهم أو توظيفهم (حتى أنه لم يعد هناك حديث عن موضوع تعليمهم وتربيتهم) وهي لا تستطيع أن تقمعهم بفعالية، والاقتصاد ليس بحاجة لهم. إن مركز المجتمع يجد فيهم شريحة أو جزءاً من الآخرين الذين يحتاج إليهم من أجل أن يتكون، حيث يكونون إلى جانب أو يختلطون مع العرب والافارقة في الضواحي ولكن أيضاً مع القرويين ومع أصحاب الحنين إلى الماضي أو مع الحرفيين. إن هؤلاء الشبان يكافحون وغالباً بيأس، على طريقتهم من أجل مكانتهم في هذا المجتمع الذي لا يريدهم ولا يحتاج إليهم. إنهم ليسوا منتفضين أو متمردين يهاجمون «النظام» ولكنهم مجرد «زيادة عدد» متروكين يحاول المجتمع تجاهلهم. إنهم يتظاهرون من وقت

لآخر بنفس الطريقة التي يعيشون فيها علاقتهم بالمجتمع، أي بعنف. أخيراً إن هذا العنف غالباً ما يكتسب طابعاً منحرفاً عندما يدخل في تشكيل أو في هيكلة العلاقات بين هؤلاء الفاعلين(1). إن قواعد السلوك الأخلاقي والأخلاق بشكل عام تختزل أكثر فأكثر إلى علاقات سلعية سوقية وإلى علاقات عنف. إن ذلك يتحقق مأساوياً في المظاهرة ولكن أيضاً في احتقار الآخرين الذين يشبهونهم كثيراً. وكانت «التظاهرات الجوالة» تجسيداً مرعباً لهذا الأمر.

على كل حال فإن الفردانية تبقى ملازمة لعملية الهيكلة الاجتماعية بما أن آخر موجة للرأسمالية السعيدة قد همشت، وحتى يمكن أن تكون حطمت كل الخيارات البديلة التي قد تستطيع الوقوف في وجه المستقبل الذي تفرضه هذه الرأسمالية على الفاعلين أو اللاعبين بشكل أعمى. بالنسبة لمعظم الفاعلين (اللاعبين) إن مستقبل الرأسمالية أصبح قدراً محتوماً لكل الناس. إنه أمر لا يمكن تحاشيه وهو يفرض نفسه كحدث طبيعي: لا أحد يتسطيع إيقاف هطول المطر. لذلك من الأفضل السباحة مع التيار والسير مع القطيع وفي المقدمة إذا أمكن، للحصول على أفضل الأمكنة في المعلف. فبهذا المعنى، إن الفردانية التسلسلية التماثلية تثبت وتخترق، من بين ما تخترق، بعمق حتى الأوضاع الخاصة بالعمل المأجور الذي كان سابقاً معقلاً للنزعة الجماعية.

غير أن النقص والإلزام لم يختفيا في مجتمعاتنا الراهنة. إذ أنه على الأفراد أن يتوصلوا لأخذ مواقعهم في عالم يتغير دون أن يعرفوا هذا العالم ولا دواعي التغيرات ولا مصائرها. ان «القلق الوجودي» (سارتر) فقد دوره بسبب تسرب مسؤوليات الأفراد وبتفويضها إلى الدولة التي تحولها إلى سياسة اجتماعية وإلى سياسة أمان غالباً ما تكون أمنية ودقيقة. والحال، وكما هو معروف، وأمام النيران المتشابكة بين السياسات الليبرالية و«الأوربة» (التحول إلى تجسيد الفكرة الأوروبية) لم يبق من «دولة العناية»

(1) أنظر أيضاً Enriquez-Haroche, 2002, p.63-80.

سوى القشور. إن هؤلاء «الأفراد الجدد» يجدون صعوبة في خلق هوية لأنفسهم دون أن يستطيعوا الرجوع إلى النموذج الثقافي القديم. نظن أنفسنا أمام فصل من كتاب سارتر «الكينونة والعدم»: الفرد وحيد ومقذوف في هذا العالم وهو يتدبر نفسه بنفسه. في هذه الحالة، كما بين سارتر عام 1943، فإن الحلول الأكثر احتمالاً هي الهروب والإيمان الفاسد اللذان يتجسدان على المستوى التجريبي بعمليات الهروب (مثلاً، في العمل، في الاستهلاك، في الإنغلاق أو في التدمير الذاتي)، وبالجمود الذي يمكن أن يضاهي القدرية الحتمية، أو أيضاً بالبحث عن المعنى بالانطواء على الذات وهذا ما يؤدي إلى إطلاق النرجسية والاستعراضات الايمائية.

في المنطقة غير الواضحة المعالم الواقعة بين مركز المجتمع وأطرافه تبرز استراتيجيات جمعية خاصة بالجماعات كان يعتقد أنها اختفت منذ زمن طويل. نذكر منها على سبيل المثال: البنى الدينية من كل الطوائف، وأيضاً الاقتصاد المسمى تضامنياً مثل الجمعيات التعاضدية. ومع ذلك فإن هذه الظاهرات لا تمثل بديلاً عن الرأسمالية أي ذلك «الطريق الثالث» المشهور الذي يقع بين الطوباويات الاشتراكية السابقة وبين رأسمالية اليوم. إنها تثبت في وضع مستقر أجزاء من محيط وأطراف المجتمع في إطار وضعيتها في المحيط[1].

كما رأينا، فإن تفكيك بنى التضامن التقليدي جعل الرجال والنساء يعودون أكثر فأكثر لينغلقوا على ذواتهم. إنهم وحيدون ويشعرون بالوحدة وبالقلق وهم غالباً ما يعرفون أنهم وحيدون في إطار وضع لا يتحكمون به. إنهم يعيشون وضعهم وكأنه تهديد. من هنا حالة الانجذاب إلى ما هو جماعي أو يشبه الجماعي. وذلك لأن الجماعة تطمئن وتحمي أعضاءها ولكنها، بكونها قائمة على التبعية ذاتها، لا تستطيع حل مشكلات الفردانية.

---

(1) إن الجماعة كانت النموذج المرجعي بالنسبة لكثير من الاستراتيجيات الخاصة بإدارة وبقيادة المشاريع. أنظر مثلاً Spurk, 1990 et 2000.

إن الجماعات هي مغرية لأنها تعطي معنى لوجود الافراد الذين يؤلفونها والذين يجدون أنفسهم اعتباراً من هنا مرتبطين بشكل اندماجي. وهي تنشأ نتيجة عملية تعبئة قوية في سبيل هدف مشترك، ومن الخضوع لسلطة زعيم بشكل عام يتمتع بكاريزما أو بشخصية قوية ومؤثرة. ومن الهوية المشتركة القوية التي تسهل انغلاقاً اجتماعياً جذرياً (بالمعنى المقصود عند ماكس ڤيبر). والجماعات تتكون غالباً بطريقة عنيفة ضد الآخرين الذين لا يشكلون جزءاً من الجماعة وبشكل عام وبطريقة أكثر عنفاً أيضاً ضد أعداء الداخل والخونة. إن الجماعة، وخصوصاً زعيمها، يطلبان الكثير من أعضائها. إن ثمن عمليات التعبئة والتجييش واختبارات الانتماء إلى الجماعة هو ثمن مرتفع جداً كرب وإرهاق كآبة، ألم، قلق... إن الجماعة تتكون كتصور أبدي ولكن عندما لا تستطيع مع زعيمها تأمين مستقبل آمن لكل أعضائها تبدأ بالانهيار.

إن «المجتمع البرجوازي والليبرالي» في المعنى المقصود لدى «مدرسة فرنكفورت» اختفى في مختلف البلدان الأوروبية ولكن ليس في نفس الوقت ولا لنفس الأسباب ولا بنفس الطريقة. كما لاحظنا بالنسبة لأمثلة فرنسا وألمانيا حيث أن النازية في ألمانيا هي التي وضعت حداً لهذا المجتمع في ثلاثينيات القرن العشرين من خلال بربريتها الصناعية التعيسة الذكر، وحيث أن هذا المجتمع اختفى في فرنسا بعد مرحلة احتضار طويلة بفضل عملية التحديث الديغولية. بالطبع لا يمكن مقارنة الديغولية والنازية على المستوى السياسي والأيديولوجي ومع ذلك فإنهما على المستوى الاجتماعي ومن خلال تكوينهما «العالم الموجه المدبَّر» (أدورنو) قد تركا النتائج التي أدت إلى تأسيس المجتمعات الراهنة التي ستكون أساساً لبروز مجتمع أوروبي جديد.

سيتعين علينا أولاً أن ندرك بأن الدولة تحولت شيئاً فشيئاً إلى عامل إدارة وقمع. وثانياً أن المجتمع (المؤطر من قبل الدولة) هو من الآن فصاعداً مؤلف من عوالم عديدة معيوشة تشكل شرائح اجتماعية وثقافية

حقيقية. ومع ذلك فإن المجتمع لا يتفكك وذلك لأن الرابط المجرد يربط مباشرة وإلى حد ما هذه الشرائح[1]. وكلما ازدادت تجزئة المجتمع كلما نقصت قدرة الأفراد الواعية على التحكم به وذلك لأن تجاربهم المعاشة تبتعد عن بعضها البعض أكثر فأكثر ومع ذلك فإن الرباط الاجتماعي لا يضعف بنفس القدر. بشكل عام تكون الحالة معاكسة: كلما نقصت قدرة الأفراد على التحكم بالرباط الاجتماعي كلما كان هذا الرباط بمثابة تحصيل حاصل أو عادي بالنسبة لهم وكلما ازداد استقراراً وحضر كطبيعة ثانية أمامهم. إن هؤلاء الأفراد (الذوات) يتحولون أكثر فأكثر إلى عوامل تكوين الرباط الاجتماعي الذي لا يفهمونه ولا يريدون ولا يستطيعون إدراكه أو الإمساك به وهم أيضاً لا يتحكمون بتكوين الرباط الاجتماعي لأنهم لا يستطيعون التحكم به دون فهمه. إن هذا الشكل للرباط الاجتماعي ليس حديث العهد ولكن من الآن وصاعداً يشكل واقعاً منجزاً في التكوين الاجتماعي.

وأخيراً، إن فكرة الذات العاقلة في تقليد الأنوار وفي علم الاجتماع كمحطة في التنوير الاجتماعي، هي فكرة فقدت اعتبارها في أوروبا منذ زمن طويل. لقد كان علم الاجتماع حديث التكوين كعلم نظامي عندما اختفى المجتمع الذي ولد في أحشائه ومنذ ذلك الحين فإن العلوم الاجتماعية، وخصوصاً علم الاجتماع، تجد نفسها في وضع مأساوي مميز وذلك لأن لاعقلنة المجتمع البرجوازي في مرحلته المتقدمة تعصى على كل محاولات فهمها. لقد مضى ذلك الزمن الجميل عندما كنا نستطيع أن نكتب نقداً للاقتصاد السياسي يضعه في مواجهة مع عقلانيته الخاصة. (أدورنو، 1951، ص 284).

إذن، إن الفردانية التسلسلية التماثلية المعاصرة تشكل جزءاً من خضوع الأفراد الواسع لمتطلبات الرأسمالية المنتصرة في المعارك الاجتماعية

(1) آدورنو تماماً كما ميرلو بونتي يميزان عملية التمركز كنوع من «البديع» (قلب العبارة) «Chiasme».

الكبرى التي وقعت في القرن الأخير. والحال فإن هذه الفردانية ليست متجانسة: على سبيل المثال فإن فردانية yuppies البراقة ليست هي الفردانية التي قد يلجأ إليها «منزوعو النسب» ولكنها تقود إلى مجتمع يشبه الخليط المرقع (patchwork) أي تلك الوحدة الاجتماعية المقطعة بشكل حاد حيث تتعايش أوضاع اجتماعية لا متساوية وبنى جماعية، والفردانية النرجسية، الخ. إن هذه الأوضاع المتعددة تتعايش وتشكل وحدة وذلك لأنها مرتبطة وجودياً وجدلياً فيما بينها إذ أنه لا مجتمع بدون جماعة ولا فرد بدون البعد الجماعي.

لم يعد هناك مشاريع اجتماعية تعبئ وتجيش قسماً كبيراً من مجموع السكان أو جميعهم من أجل مستقبل افضل يتشارك فيه الجميع. إن مشروع الحركة العمالية الاجتماعي على سبيل المثال كان يشكل مشروعها الخاص الذي كانت تحاول فرضه بجدية معينة على المجتمع بكامله. إن تكوين المجتمعات من خلال الحركات الاجتماعية (بالمعنى الذي يقصده Alain Touraine) يتطلب بشكل عام تطويراً عاماً لآفاق مستقبلية ممكنة للمجتمع المعني تكون مبنية بشكل معقول تبعاً لمعايير اجتماعية، أخلاقية، سياسية واقتصادية، وتتواجه في المستوى العام من أجل ان يفرض أحد الآفاق المستقبلية الممكنة نفسه. إن الحركات الاجتماعية تستطيع استهداف مستقبل آخر لأنها تعي بأنها هي التي كونت هذا المجتمع الذي تلحظ فيه النواقص وتنتقدها. إنها صانعة مستقبلها.

إن التجزئة الاجتماعية الراهنة لا تسمح بعمليات التعبئة والتجييش الواعية. إن النساء والرجال يقومون بتجربة وجودهم التسلسلي كما لو أن هذا الوجود خاضع لقدر محتوم وكما لو أن التاريخ يجري بدونهم. أن يعيش المرء تجربة كونه موضوعاً لقوى اجتماعية لا يعرفها وبالتالي لا يتحكم بها، يخلق حالات قلق عميقة إزاء المستقبل، وإزاء الغير (سواء كان منافساً أو عدواً أو صديقاً) وأخيراً إزاء ذاته. إن القلق الوجودي هو الذي يثقل كاهل الفاعلين (اللاعبين) أكثر فأكثر. إن ذلك ليس بجديد حقاً ولكن منذ حوالي عشرين سنة فإن حالات النقص التي تثير حالات القلق

تلك لم تعد تؤدي إلى ولادة محاولات لتجاوز هذا الوضع. إن الوضع الاجتماعي مظلم جداً وإن الحياة تصبح وحيدة النموذج (standardisée) وجاهزة (préfabriquée) (سارتر) وهي في العمق مملة وحزينة. لهذا السبب فإن البديل عن الحياة المفعمة الذي أعيد إنتاجه من قبل الصناعة الثقافية يفرض نفسه دون كثير من المشاكل.

أخيراً، وبما أن العنف يوجد بطريقة كامنة في كل العلاقات الاجتماعية وبشكل واضح في المنافسة فإن عملية التفريد تتم بشكل عنيف. إن الأفراد يتلقون الضربات ويرسلونها. وتبقى حالات كبت وقمع وأحقاد ومشاعر عجز نسبي وذلك لأن ما تجاوز النظام الاجتماعي القائم فيما مضى لم ينجح في كسر عملية إعادة الإنتاج الدائرية والتسلسلية للمجتمع.

3 ـ إعادة ترتيب صور العالم

قوة الصناعة الثقافية

لقد سبق لماكس ڤيبر أن لحظ في بداية القرن العشرين أن «قدر عصرنا المطبوع بالعقلنة وبالتذهين وخصوصاً بفضح الأوهام حول العالم قد قاد البشر إلى إقصاء القيم العليا الأكثر سمواً من الحياة العامة». (ماكس ڤيبر، 1919 ـ 1963، ص 120). إن وجود مستويات عامة معينة في مجتمعاتنا المعاصرة لا يستتبع ابداً تقليداً حقيقياً من عصر الأنوار كما كان حال المستوى البرجوازي العام الذي سبق لهابرماس (1962) أن لحظ انحطاطه في السنوات الواقعة ما بين 1950 و 1960 ومع ذلك فإن السؤال الأهم الذي في الأساس حفز تأمل هابرماس حول المستوى العام وحول الديمقراطية، لم يفقد شيئاً من راهنيته: هل يمكن أن تكون هناك سياسة عاقلة تكون بمثابة طريقة عاقلة في تكوين الرباط الاجتماعي وفي تطوير الآفاق المستقبلية الممكنة بالنسبة للمجتمع بعد «كسوف العقل» (هوركهايمر، 1946) وبعد «جدل العقل» (هوركهايمر ـ أدورنو 1947).

عملية التسليع، المستوى العام ومجتمع الاستعراض

إن المستويات العامة أصبحت منذ زمن طويل مخترقة بعملية التسليع (تحويل كل شيء إلى سلعة) إذ أن «الصناعة الثقافية» (أدورنو ـ هوركهايمر، 1947) تسيطر عليها فتحولها إلى مشاهد «استعراضية» (Debord, 1967). إن الازدياد الضخم للإمكانيات الحاسمة في العبور إلى المعلومات (الإعلام الجماهيري، الويب web الانترنت، الخ) يتيح للصناعة الثقافية تطوراً ونمواً لا ريب فيه حتى من قبل أدورنو أو هوركهايمر أو ماركيوز. لذلك فإن الاستدلال العام لم يختلف بل إنه اتخذ كيفية جديدة: إنه إخراج مسرحي أو مشهدي. إن المناقشات والمناظرات العمومية أصبحت خيرات أو سلعاً استهلاكية وبالتالي فإن الاستدلال لم يعد لديه وظيفة الإعلان بالمعنى الفلسفي للكلمة. «إن العالم الذي ينتجه الإعلام الجماهيري هو عمومي فقط بالمظهر ولكن كمال الدائرة الخصوصية الذي يكفله لمستهلكيه هو كمال وهمي (هابرماس، 1962، ص 206).

إن الصناعة الثقافية لا تسيطر فقط على المستويات العامة ولكنها تخترق أيضاً وبعمق الدوائر الحميمة والخاصة، التي كانت تشكل فيما مضى أساس ذاتية الفاعل (اللاعب) العمومي، وخصوصاً بمساعدة الإعلام الجماهيري. إذن، تنقلب العلاقة بين الحميمية وبين العمومية. وبالتالي فإن مشاكل الحياة الخاصة تصبح معروضة على العموم: «استبداديات الحميمية، (sennett) بعد «سقوط الإنسان العمومي»، على حد تعبير العنوان الأصلي لكتاب sennett.

إن الجمهور العمومي الذي كان يستخدم الاستدلال فيما مضى لم يعد موجوداً. إنه يتحول أكثر فأكثر إلى كتلة من المستهلكين للثقافة أي لثقافة غير مسيسة إلى حد كبير. وبفضل الإعلام الجماهيري فإن الأنشطة الحاصلة على المستوى العام تشبه الإعلان بالمعنى التجاري. والأحزاب السياسية والمنظمات الأخرى تندمج في هذه العملية. ويجب الإشارة هنا إلى أن ثقافة الإعلام الجماهيري هي بشكل خاص ثقافة تكامل

اجتماعي[1]. ولكي نفهم الرأي العام اليوم يجب الانكباب على عملية تحول الجمهور إلى كتلة جماهيرية على حد تعبير مصطلحات هابرماس المستعارة من رايت ميلز (1956)[2]. ومع ذلك فإن آراء الجمهور المتحول إلى كتلة والمتكوّنة في إطار المستويات العمومية المصنفة ليست على وتر وحيد ولا تتمتع بالإجماع. إنها متعددة الأشكال والألوان وهي تستطيع حتى أن تنتج أعمالاً حقيقية موجهة ضد السلطة القائمة دون أن تريد ودون أن تستطيع تجاوزها. إن الرأي العام مشبوك إلزامياً في النسق العام.

إن إظهار المجتمع بطريقة استعراضية مشهدية على قاعدة الصناعة الثقافية يساعد في تجذير مميزات قديمة في المجتمع كالرأسمالية. إن Debord (1967-1991) يحدد المشهد الاستعراضي كعلاقة اجتماعية فتيشية (fétichiste) (أي تقديسية لشيء ما أو تعلقاً به) (في المعنى الماركسي) بين الأفراد، وكعلاقة اجتماعية معروضة في الإعلام من خلال الصور وناشئة عن خضوع مختلف قطاعات المجتمع بطريقة منتظمة لمنطق السوق السلعي. إن هذه الصور تقترن في صورة عن العالم تكون في نفس الوقت عملية موضعة لحصيلة الأعمال ومشروعاً للمجتمع القائم على قاعدة تعميم التبادل السلعي والعرض الإعلامي. إن المشهد الاستعراضي «... كونه معروض إعلامياً من خلال الصور هو بالأحرى رؤية في العالم أصبحت فعلية ومترجمة مادياً. إنها رؤية في العالم وقد تموضعت... وهي في آن واحد ثمرة ومشروع عالم الإنتاج القائم... وبكونه يشكل مركز لاواقعية المجتمع الحقيقي فإن المشهد الاستعراضي يكون النموذج الحاضر للحياة الاجتماعية المسيطرة. إنه الإثبات السائد للخيار المتخذ مسبقاً... وهو التبرير الكلي لشروط وغايات النسق القائم. والمشهد الاستعراضي هو أيضاً الحضور الدائم لهذا التبرير... (Debord, 1967 -1992: P.4-5).

---

(1) أنظر هابرماس، 1962، ص211و 217 ـ 233. آدورنو ـ هوركهايمر، 1947. ماركيوز، 1967.

(2) أنظر Mills, 1956, p303-304.

من الواضح أن ما يسميه Debord (دوبور) «رؤية في العالم» هو في الواقع صورة عن العالم إن العدد الكبير لوسائل الاتصال وكذلك التكرار القوي والوقت الزائد في استعمال الوسائط الإعلامية لا يعني أبداً بروز فضاء أو مستوى عام جديد يمكن مقارنته بالمستوى البرجوازي العام. إن تراجع الحياة الاجتماعية من خلال تعميق عملية تسليعها بشكل نقطة انطلاق هذا التطور: أكثر فأكثر، الكينونة تختزل فيها إلى التملك[1].

وبما أن المشهد الاستعراضي يتأسس على فتيشية أو نزعة تقديس السلعة أو البضاعة فإن هذه السلعة تبدو للمنتجين بمثابة إمكانياتهم الكامنة المتموضعة: «... إن السلعة أو البضاعة تتأمل ذاتها في عالم خلقته هي» (Debord 1967-1992, P31). إن هذه الميزة الجوهرية للرأسمالية، التي سبق أن أوضحناها، أخذت قوة ملحوظة. بهذه الطريقة فإن البعد الاجتماعي يصبح ساكناً بالرغم من ظهوره حيوياً جداً ومتوقداً وحتى لعبياً، وإن رؤى الذوات للعالم أي علاقتهم الواعية والفعالة مع العالم الاجتماعي تتحول إلى علاقة سلبية أي إلى صورة عن العالم. إن الإنتاج المستلب يستكمل بالإستهلاك الذي يصبح، كما العمل، إلزاماً. إن عملية التسليع تخترق آخر زوايا المجتمع. أضف إلى ذلك أنه سبق لأدورنو وهوركهايمر (1947) ولدوبور Debord أن لاحظوا أن عملية تسليع الثقافة قد أصبحت محركاً حقيقياً للإقتصاد.

إن الصناعة الثقافية تعرف جيداً كيف تنتج رأياً منمذجاً دون منافس حقيقي ويستطيع أن يصنع صوراً حقيقية عن العالم. «إن كل ما يقال، كل معلومة، وكل فكرة، كل ذلك قد تم إعداده مسبقاً من قبل مراكز الصناعة الثقافية» (أدورنو، 1951 ص 138). إن الصناعة الثقافية تخضع زبائنها لنفسها وهي لا تتكيف مع الطلب بل هي تخلقه. أما الآراء الأخرى تبدو خاطئة أو غير محتملة. «إن الصناعة الثقافية تشبه الارتداد الايماني

(1) أنظر: Debord, 1967-1992, p.9.

المتخصص في التحكم بدوافع التقليد والمحاكاة المكبوتة» (أدورنو، 1951، ص 267). إن منتجات هذه الصناعة ليست حوافز ولكنها نماذج عن ردود فعل ارتكاسية مقابل حوافز غير موجودة. إن ثقافة الكتلة الجماهيرية تمجد العالم القائم وعقله[1].

لقد تم إقفال حلقة إعادة الانتاج الاجتماعي. إن المشهد الاستعراضي و «إخراج الصور» (هايدغر) هما «قلب لاواقعية المجتمع الواقعي» (Debord) إن المشهد الاستعراضي ليس فقط النموذج المعمم للحياة في المجتمع بل إنه يؤكد أيضاً الخيار الجاهز مسبقاً ويستخدم كتبرير لشروط وأهداف المجتمع كما هو عليه. فمهما كان مجتمع الاستعراض المشهدي متحركاً وصاخباً إلا أنه مجتمع يريد أن «ينام» (Debord). «إن العلاقات بين البشر وبين الطبقات الاجتماعية تبدو بمثابة موضوعية محضة» (Debord) أو بمثابة «طبيعة ثانية»[2]. إن هذا المجتمع ينتج ويعيد إنتاج تنويعات غير معدودة من صورة العالم الاجتماعي باعتباره قدراً محتوماً يجب التكيف معه بطريقة أو بأخرى: voice and exit عبّر وغادر المسرح (Hirschmann 1970-1995).

إن الخطابات العامة تغدو كأدوات للتعبير عن النشاط السلبي، وهذه السلبية النشطة تحول بعمق المستوى العام. وعليه يجب أن نتساءل ما إذا كان فهم وتذهين الحقل العملي ـ الساكن وبدقة أكثر المجتمع التسلسلي ما زالا ممكنين وذلك لأن تجارب الأفراد المتسلسلين المعاشة لم تعد تشبه كثيراً تجربة الذات في المستوى العام الذي كان سائداً فيما مضى. «. . . إن اكتشاف الطابع الاجتماعي ككينونة سلبية. . . إن اكتشاف الطابع الاجتماعي كسلسلة، وتحديداً لأن هذه السلسلة هي هروب. . . (إن هذا الاكتشاف) يتم كإكتشاف يهرب. . . إن هذه التجربة الهاربة لا تكشف

(1) أنظر هوركهايمر، 1946، ص148.
(2) من المؤكد أن دوبور Debord لم يكن الوحيد في فرنسا الذي قدم تحليلات من هذا النوع، إن أعمال جان ـ بول سارتر في الستينيات تذهب في نفس الاتجاه كما يظهر في كتابه «نقد العقل الجدلي» (1960) وخصوصاً في الجزء الثاني المنشور بعد موته (1985).

وحدتها إلا تحت شكل عجز مشترك يكون بمثابة وثاق سلبي لكل الكائنات التي تنتمي إلى نفس السلسلة أو بمثابة عبور إلى حد معين. . . (سارتر، 1960، ص 443)[1].

في إطار الطابع التسلسلي، إن حياة الأفراد وحتى الأحداث الأكثر فظاعة تبدو تافهة وعادية. إن عملية التتفيه هذه لها تقليد طويل وحزين فهي ليست حصيلة تحويل وسائط الإعلام إلى «صندوق قمامة» (poubellisation) الذي هو ليس سوى المشكِّل الأكثر راهنية لهذا التقليد. لقد سبق لهوركهايمر أن لاحظ عام 1934 أن «بؤس العالم بأكمله يجري أمام سكان المدن. كان من الممكن انتظار ان يتدخلوا من أجل إلغائه، والحال فإن المجاورة قد تحولت في نفس الوقت إلى مسافة وذلك لأنه بعد ذلك فإن فظاعة وويلات مدننا اختفت في الألم العام وأصبحنا ننشغل بحكايات زواج نجوم السينما» (هوركهايمر، 1934، ص 316). إن الحياة العامة تصبح احادية الشكل، تتنمذج وتتحول إلى تافهة وعادية تماماً كما الإنتاج الصناعي إلى حد المخاطرة بفقدان ممكنات المجتمع في إطار التفاهة القاسية.

وبالمثل، إذا كان الرباط الحميم بين العقلنة والمجتمع قد أتاح بروز عصر الأنوار المنادي (خصوصاً بنسخته الألمانية Aufkärung) بإمكانية استقلالية معقولة للأفراد، فإن الصناعة الثقافية تبين ارتداد أو تراجع العقل. إنها صناعة حقيقية كالصناعات الأخرى تكون منتجاتها سلعاً ثقافية تمجد (لا يهم بأي شكل) الكائن هناك الاجتماعي، الثقافي والأيديولوجي وكذلك السلطة القائمة التي من إحدى وظائفها مراقبة وضبط هذه الثقافة.

إن العقل لا يختفي بسبب ذلك ولكن الأمر يتعلق بجدل العقل (هوركهايمر ـ أدورنو، 1947)[2] وذلك لأن العقل هو، بين أشياء

---

(1) أنظر أيضاً سارتر، 1960، ص424 ـ 445.

(2) العنوان الألماني لهذا الكتاب هو أكثر دقة: Dialektik der Aufklärung.

أخرى، وريث الأساطير كنمط تأويل وتفسير الظواهر الاجتماعية التي صنعت الرؤى المختلفة في العالم وأسباب ممارسة الأفراد، ولكنه لم يأخذ مكانها[1]. على العكس من ذلك، فلقد سبق أن لاحظ أدورنو وهوركهايمر في الاربعينيات أن العقل يرتد لمصلحة الأساطير كدليل تنظيري[2]. إن هذه الأساطير هي التي تحولت إلى صور عن العالم والتي تعمل الصناعة الثقافية على إعادة انتاجها وإعادة تفعيلها في الواقع الراهن. والحال، بما أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى تفسير اسطوري وحيد فإن الأسطورة تتحول إلى رأي شرعي وإلى عقيدة. ومع ذلك فإن العقلنة لا تختفي بل هي تصبح أداتية وشمولية (توتاليتارية). إنها أداة لإنجاز الحياة التسلسلية المعتبرة كقدر محتوم. إن الرؤى المختلفة التي يكونها الأفراد (الذوات) عن العالم والمتحولة إلى صور تتناسب مع هذه العقلنة الأداة. إن حياتهم تطبعت فأصبحت طبيعة ثانية أي كقدر محتوم يجب إنجازه. بالتالي فإن السلطة القائمة لم تعد بحاجة إلى أساطير خصوصية لكي تستقر وتحافظ على نفسها. إن إنتاج القلق يكفي. باختصار إن التقدم لم يحقق فكرة الإنسان التي دافعت عنها «الأنوار» والتي (في التصور الكانطي على الأقل) تعالج استقلالية الفرد وتنمية مخيلته وقدراته على الحكم والتمييز المستقل وذلك كدواء شاف (ترياق) ضد تطويع الجماهير والتحكم بها.

يحاول البشر الحد من القمع الذي يفرضه عليهم المسيطرون إن هذه التبعية ليس فقط تشبه كثيراً «الخضوع الطوعي» (La Boétie) ولكنها تفسر أيضاً التناغم القائم بين المؤسسات وبين الأفراد الذين يقومون بتشغيلها. والحال فإن الذات تتعرض لمخاطرة الاختفاء في إطار عملية التمركز تلك. إن أحد ردود الفعل الممكنة هو رفض مجرد البقاء على قيد الحياة والعيش بالتقتير بالطريقة المفروضة، وهذا الرفض ليس سوى بادرة انتفاضة مجانية

(1) أنظر هوركهايمر ـ آدورنو، 1947.

(2) إن جذور هذا المسار تذهب بعيداً في التاريخ، وصولاً إلى القرن الثامن عشر. أنظر أيضاً آدورنو، 1952، ص483 ـ 484.

أو تدمير ذاتي. «إن ذلك يشير إلى انحطاط تكوين شامل لم يعد بحاجة افتراضياً إلى أعضائه» (أدورنو، 1951، ص321).

«المماثل دوماً من البضائع المنتجة بواسطة الآلات» (أدورنو، 1951) هذا ما يميز المجتمع التسلسلي التماثلي الذي هو في العمق مجتمع ممل. وفي نفس الوقت فإن هذا المجتمع ينتج «عبادة الجديد» (أدورنو، 1951) بمثابة انتفاضة مزيفة ظاهرة بوضوح شديد في الفردانية التسلسلية الراهنة ضد واقع أن هذا المجتمع لا يستطيع أن يخلق شيئاً جديداً بحق. إن الصناعة الثقافية تتملك أكثر فأكثر حياة الذوات. لذلك فإن «الوقت الحر» أي غير المخصص للعمل أصبح مهماً بشكل خاص وهو أصبح يشبه أكثر فأكثر وقت العمل لأنه مشغول بالترفيه الذي لا يعرف المتعة بل التجلي والمنافسة والنتيجة. لذلك يجب الاستفادة منه. أما العمل الذهني فإنه يذهب في نفس الاتجاه إذ أنه بين المتذهنين (المفكرين أو المنظرين) يسود الوعي الفاسد كما لو أنهم كانوا يسرقون وقت اهتمامهم الذهني النظري من عملهم المأجور أو كما لو أن الحياة بكاملها يجب أن تكون عملاً مأجوراً. باختصار، «في كل مكان تسود الجدية والفعالية المزيفة» (أدورنو، 1951، ص170).

4 ـ أغساق أوروبية

إن وضع علم الاجتماع في أوروبا يتغير ببطء ولكن بعمق وخصوصاً بسبب الانقلاب الاجتماعي العميق لكن غير المتساوي واللامتزامن تبعاً لمختلف البلدان الأوروبية والذي وضع المجتمعات في أوروبا في اتجاهات متجانسة وأدى إلى الفردانية التسلسلية، وأيضاً بسبب بروز «المجموعة الأوروبية» على مستوى الدولة ـ السياسة.

إن حالات القطيعة الأكثر جوهرية التي سمحت ببروز الفردانية التسلسلية تجسدت أولاً بنهاية الأنظمة «الاشتراكية» في أوروبا الوسطى وفي أوروبا الشرقية. ولكن هذه الأنظمة لم تكن قد محت أبداً الخصوصيات الاجتماعية والثقافية و(غالباً) الوطنية للبلدان المعنية. بالتالي فإن اختفاء

هذه الأنظمة فتح المجال لمجتمعات تقترن فيها بقايا هذه التقاليد وعودة وحشية في الغالب إلى الرأسمالية وكذلك شكل من أشكال التفريد غير معروف إلى ذلك الحين. ثانياً يجب التذكير بانهيار بنى الطبقات الاجتماعية التقليدية في فرنسا وفي إيطاليا ولكن أيضاً في اليونان وفي البرتغال، وبنهاية الرأسمالية الجماعية (الطوائفية) في ألمانيا حيث اقترنت مع إعادة توحيد ألمانيا عام 1990.

لقد شكل علم الاجتماع موضوعاً لهذا السياق. إن بروز أوروبا الجديدة كوحدة سياسية اقتصادية واجتماعية هو الذي لعب دوراً أكبر بكثير من دور العولمة في زعزعة الصرح التقليدي المتجذر في الدولة ـ الأمة (الدولة الوطنية) التي كان علم الاجتماع قد وجد مكانه في قلبها. في البلدان التي تشكل «أعمدة» للتقليد السوسيولوجي في أوروبا (فرنسا، ألمانيا) طال هذا التغيير مثلث الثقافة الوطنية واللغة الوطنية والدولة الوطنية. أما في البلدان الأوروبية الأخرى فإن التوازن المابين ثقافي وغير المستقر في الأغلب ما بين الثقافة الوطنية واللغة الوطنية والدولة الوطنية والتأثير الأجنبي (فرنسي، الماني، أميركي) إن هذا التوازن مطروح للبحث من جديد.

إن الوهج الحداثوي السائد في سنوات الثمانينات والتسعينات أصبح بعيداً وراءنا، بالرغم من أنه في تلك المرحلة تكونت الخصائص الجوهرية للمجتمع الذي نعيش فيه منذ ذلك الوقت، بالإضافة إلى النظريات النقدية ومسألة تجاوز المجتمع، كل ذلك يبدو مجرد تذكر محض. ويجب أن لا ننسى أيضاً أن النقص في الخيارات البديلة عن الحياة المفروضة بواسطة عملية التحديث التي حصلت في الثمانينات والتسعينات، إن هذا النقص لم يترجم إلا نادراً بالتصاق متحمس بهذا المشروع للمجتمع بالرغم من أن هذا الحماس وجد واقعياً وما زال يوجد اليوم من وقت إلى آخر. بشكل عام، إن هذا الانتماء إلى هذا المشروع الاجتماعي هو انتماء سلبي: نقبله كقدر محتوم لأنه لا يوجد خيار بديل عن هذا المشروع.

إن البشر يصنعون هذه الدينامية التي لا يتحكمون بها في سبيل إعادة

إنتاج المجتمع الذي يتغير في الظاهر ولكنه في العمق لا يتغير إلا قليلاً. إن عملية إعادة الانتاج الاجتماعية تتسارع بينما خضوع البشر لهذه السيطرة يتزايد على نفس الإيقاع. مع ذلك وكما بين أدورنو (1961) فإن الدينامية الظاهرة أو التغير الاجتماعي الدائم بدون توقف ليس في الواقع سوى عملية إعادة الانتاج الاجتماعية والثقافية شبه الساكنة. إنه يعطي للأفراد انطباعاً بأن «اللعبة انتهت» (سارتر، 1947).

مع ذلك فإن القطيعة مع الشكل التقليدي للتبعية تضع أمام الأفراد إمكانية حريتهم وهذا ما يرعبهم وذلك لأن اختفاء الكثير من نقاط الاعتلام ومن أعمدة الحياة اليومية ومن مسارات السير الذاتية أو المهنية المرموقة، الخ.، كل ذلك يثير أيضاً حالات من القلق العميق. لهذا السبب فإن انحدار سطوة وإلزامات «حالات التضامن» (دوركهايم) التقليدية لم يحرر اللاعبين بل وسع المجال أمام خياراتهم الجاهزة مسبقاً (وهذا غالباً ما يتم بشكل استعراضي) إنهم (اللاعبون) من جديد خاضعون لإلزامات وقوانين لا يتحكمون بها ويكونون موضوعاً لها.

إلى جانب هذا الانتماء تبرز نواقص جديدة غالباً ما تأخذ أشكالاً دراماتيكية. إن هذه النواقص المعاشة بألم ومعاناة كالإرهاق والعمل الزائد، وغياب الإحساس بالحياة والكآبة.. الخ كلها تقود إلى مواقف هروب أو إلى عملية تدمير ذاتي. والحال، إن هروب المرء من وضعه الذي لا يكون في الأغلب بائساً موضوعياً (مستوى الحياة..الخ.) هو هروب إلى أين؟

إن الأمر يتعلق بنهاية عصر تطال إذن المجتمعات الليبرالية تماماً كما تصيب المجتمعات «الاشتراكية» السابقة. بهذه الطريقة ينفتح أمامنا أفق شاسع شبيه بأرض بلا إنسان (No man's land) إنه المستقبل المفتوح وغير المضمون الواجب بناؤه. إن هذه القطيعة العميقة التي عاشتها أوروبا في الثمانينات والتسعينات من القرن المنصرم دفعت إلى ولادة المشهد الاجتماعي الراهن في أوروبا دون أن يكون هناك عملية تعبئة أو تجييش في سبيل مجتمع فرداني وتسلسلي. على العكس، فإن الأفراد بقوا في ظل هذا

الإنقلاب كما كانوا عليه تحت «النظام القديم»: أشياء أو أدوات يمكن القول أننا أمام كائنات عملية ـ ساكنة (سارتر) مرتبطة بالخارجية (البرانية) (الطابع الخارجي). إن هذا الوضع التسلسلي يطال أوروبا الغربية تماماً كما يطال أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية. أضف إلى ذلك أنه إذا كان حاضر الظواهر الاجتماعية هو ماضيها الذي يتم تجاوزه نستطيع بسهولة أن نفهم بأن المستقبل يبدو للاعبين (الفاعلين) بمثابة امتداد شبه ميكانيكي، طبيعي وعضوي لتبعية الأيام الغابرة. كما تدور الآلة في الاتجاه المبرمج فإن المجتمع التسلسلي يذهب نحو مستقبل غامض معتم سلبي غير قابل للتجاوز على الأقل في نظر أولئك الذين يتعلق الأمر بهم.

الفصل الثالث

فهم ما هو حي

إن كل المجتمعات كونت دائماً صوراً عن ذاتها. إنها بحثت وبالإجمال وجدت تفسيرات لوجود الأفراد في المجتمع ولوجود المجتمع وللآفاق المستقبلية الممكنة. بالمثل، فإن الأفراد بصفتهم كائنات بشرية واعية ذات بعد اجتماعي كانت لهم أسبابهم في التصرف والعمل وكانت لهم رؤاهم عن العالم. قبل بروز علم الاجتماع بفترة طويلة كان إمانويل كانط مثلاً قد اعتبر أنه بالنسبة للكائنات البشرية فإن مصطلح «عالم» يختصر في ثلاثة أسئلة:

1 ـ ماذا أستطيع أن أعرف؟

2 ـ ماذا علي أن أفعل؟

3 ـ ماذا أستطيع أن آمل؟[1]

إن هذا هو ما يهم البشر وهو مهم في حياتهم اليومية. إن النظرة السوسيولوجية تدرك المحتوى والمعنى الملموس اللذين يعطيهما الأفراد لهذه

(1) أنظر كانط، 1956، ص700 ـ 701.

الأسئلة. إن عالم الاجتماع يريد أن يفهم هذه الأسئلة وأيضاً الأجوبة وكذلك الأعمال ونتائج هذه الأعمال.

1 ـ النظرة السوسيولوجية والفهم السوسيولوجي

إن كلمة «فهم» كلازمة للعمل السوسيولوجي تردنا إلى سوسيولوجيا ماكس ڤيبر. إن سوسيولوجيا ماكس ڤيبر (التفهمية) أو (المتفهمة) أصبحت منذ زمن طويل عبارة عن صيغة مشوشة. إن الطموح إلى «الفهم» فقد الدقة التي كان ينسبها إليه. العلم، الإدراك، المعرفة، الفهم، العقلنة... كل هذه المصطلحات تشوشت أكثر فأكثر في إطار خليط خطابي كبير حول البعد الاجتماعي المظلم وغير القابل للسيطرة على المستوى الذهني كما على مستوى الممارسة الاجتماعية.

يضع ڤيبر في مركز تصوره لعلم الاجتماع التفاعل الاجتماعي المحفور في الزمن وفي التاريخ. «إن التفاعل الاجتماعي الذي يعالجه ڤيبر هو عمل قصدي تجاه الآخر وهو بنفس القدر دلالة للآخر لكي يضع مكان لاتماسك العالم الإنساني صوراً ذهنية وعلاقات معقولة... إن هذا المشروع يستتبع الأخذ بالحسبان المعنى الذي يعطيه الأفراد لسلوكهم الذي به يكونون حقاً بشراً» (Schnapper, 1999, P.1) إن سوسيولوجيا ڤيبر تهتم بالمعنى المعاش الذي يتغير، بالطبع، تبعاً للأماكن وللعصور وللمجتمعات، الخ وذلك لأن الفاعلين (اللاعبين) وأفعالهم يكونون دائماً مرتبطين بحالاتهم العرضية. وهذه السوسيولوجيا تريد أن تفهم عقلانيات اللاعبين الذين تضعهم في علاقة مع العقلانية الأداتية (Zweckrationalität). إن أشياء علم الاجتماع لها شكل تاريخي ملموس. يجب احترام الطابع التاريخي للظواهر التي يتم تحليلها دون إغفال الجوانب الأكثر عمومية.

ومع ذلك، في وقتنا الراهن، إن الطموحات النظرية الذهنية وكذلك الوسائل الموضوعة في تصرفها من أجل «فهم» البعد الاجتماعي لا تتناسب مع تعقد المجتمع وكثافة الظلمة المحيطة به. إن عملية تجزئة وتفريع العمل الذهني المتمأسسة بصلابة والمراقبة والمحمية من قبل الباحثين تساهم كثيراً

في هذا الأمر تماماً كما الدعوات إلى تعددية أنظمة المعرفة والاختصاص في إطار الأعمال البحثية التي تفترض وجود عدد كبير من الاختصاصات المنتظمة والتي ترسخ بهذه الطريقة خصوصيات وجزئيات هذه الأنظمة.

إن العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ترسم ذلك جيداً. إن الفلسفة وعلم الاجتماع هما نظامان معرفيان مختلفان ومتنوعان جداً إذ أنهما لا يتكلمان بصوت واحد ولا يوجدان بالمفرد. مع ذلك فإن التيارات المسيطرة في الفلسفة كما في علم الاجتماع تكونت في إطار أنظمة أكاديمية متنافسة. وبالرغم من أننا نشارك أدورنو في ملاحظته بأن «علم الاجتماع اللامتفلسف يكتفي بعدم إنتاج سوى وصف ما هو كائن والذي هو في العمق ليس صحيحاً» بالرغم من ذلك فإن العلاقة بين هذه الأنظمة التي كانت أساساً مرتبطة هي منذ زمن طويل تشكل عائقاً أمام تفهم الطابع الاجتماعي. وبمعزل عن التجاهل المتبادل فإن العلاقة بين هذين النظامين الأكاديميين غالباً ما تتناسب ومنذ زمن طويل مع أسطورتين. لقد كان ميرولوبونتي يلاحظ في بداية الخمسينيات من القرن المنصرم أن «الفلسفة لم تعد تساؤلاً. إنها قالب معين من العقائد صنع من أجل تأمين المتعة بالذات وبالأفكار لروح ثاقبة» (Merleau -Ponty, 1951-1996, p.18). أما علم الاجتماع فإنه يشكل جزءاً من «أسطورة المعرفة العلمية» (ميرلو بونتي) التجريبية، التحليلية والوضعانية. إنه بمعظمه نما واستقر في عملية تجميع وتصنيف وتبويب «الوقائع». وبما أن النظامين بالإجمال يحترمان أساطيرهما ولا يلتقيان إلا نادراً وضع كل منهما تصوره حول القوالب النموذجية الدائمة التي تخص النظام الآخر.

إن أدورنو الشاب اقترح تصوراً لعمل عالم الاجتماع أكثر إقناعاً إذ أنه لكي يميز علماء الاجتماع استعاد عبارة لهايدغر حيث يسميهم بـ «متسلقي الواجهات» (Fasadenkletterer). إن ذلك يعني أن علماء الاجتماع يتسلقون بناءات متداعية خاصة بأنساق فلسفية كبرى تماماً كما «واجهة» (المظهر) المجتمع المتشقق والمجزأ من أجل إنقاذ بعض العناصر الثمينة. في «الاتصال الجدلي» الذي كان أدورنو يتمنى إدخاله بين مختلف

الاختصاصات الأكاديمية القائمة، يلعب علم الاجتماع بشكل خاص دوراً هاماً لأن لديه إمكانية العبور إلى الواقع الفعلي أي إلى ما ينتمي إلى الأفعال، وهذا ليس حال الفلسفة مثلاً. بهذه الطريقة التجزيئية هو يساهم في فهم الظواهر الخاصة بالمجتمع المتشظي والمجزأ والتي يسميها أدورنو بـ «الصور الملغزة» إذ أنه بتحليلها يمكن اكتشاف الرابط بين هذه الظواهر المجزأة والمرتبطة في آن واحد.

بالرغم من أن المجتمع متشظي ومجزأ وغارق في اللاعقلانية إلا أن ما يهم علم الاجتماع ليس مجموع الشظايا والأفراد وأنشطتهم بل الطابع الاجتماعي للعلاقات المتشيئة في العالم الاجتماعي وأصلها ودلالتها، هذه العلاقات التي تصنع الأفراد كما أن الأفراد يصنعونها. ومن أجل التقدم باتجاه عملية الفهم يجب أن يكون لدينا مصلحة خصوصية في الفهم ألا وهي المجتمع الحر. وفي ضوء هذا المجتمع الحر يمكن مواجهة الأشياء بمصطلحاتها (حرية، تقدم، طبقة ثورية، الخ.) كما يمكن المساهمة في تكوين الذوات (الأفراد) الأقوياء.

إن عالم الاجتماع بصفته كذات يعيش في المجتمع الذي يحلله وهو يتمتع بتجارب معاشة في هذا المجتمع تساهم في تكوين نظرته السوسيولوجية حول هذا المجتمع. إن المساهمة الفردية لكل عالم اجتماع في فهم المجتمع لا يمكن أن تقتصر على جمع وتسجيل «الوقائع». إن هذا العالم حين يمارس علم الاجتماع يفكر بعلاقة مع العالم وبتجربته في العالم وأخيراً يفكر بعالمه. بهذه الطريقة هو ينتهك الحدود الساكنة الجامدة بين الاختصاصات الأكاديمية المنتظمة كما ينتهك الحدود الفاصلة بين الأسطورة الفلسفية والأسطورة السوسيولوجية.

إذا رجعنا إلى الأوضاع التي يعيش فيها الذوات (الأفراد) دون التموضع كخارج بالنسبة إلى المجتمع، يمكن فهم أسباب تصرفهم والمعنى الذي يعطونه لأعمالهم ولرؤاهم في العالم. إن الأفكار والنظريات ترتبط بشكل حميمي بتاريخ البشر الذي تتغير خلاله علاقاتهم الاجتماعية وشروطهم المادية.

إن العلوم الاجتماعية، دون هذا «الانتماء إلى صيرورة الحياة الواقعية» (هوركهايمر) تخاطر في أن تصبح مجموعة من التوصيفات من المعطيات والتواريخ والأطروحات والفرضيات والمواقف دون روابط ملموسة مع مصادرها التاريخية ومع العلاقات الاجتماعية الحية التي تعالجها. وباختصار تصبح «وقائع ميتة» (هوركهايمر). والحال فإن الأمر يتعلق «بتفسير نسقي لمضمون الأفكار الدينية والأخلاقية والميتافيزيقية من خلال بنى المجتمع الذي نعالجه...، وذلك لأن كينونة البشر الروحية منسوجة في الجسم الاجتماعي الذي ينتمون إليه والذي ينظم نشاطهم» (هوركهايمر 1930، ص232 ـ 233)[1].

بهذه الطريقة فإن موقف هوركهايمر ينتسب إلى تقليد نظري ألماني «ما قبل سوسيولوجي» ساد في القرن التاسع عشر ويقود مباشرة إلى «الهيغليين اليساريين» عموماً وإلى ماركس وانغلز بشكل خاص[2] الذين يستندون إلى تقليد كانطي تمثل بالفلسفة النقدية والترنسندنتالية (المفارقة، المتعالية، التجاوزية) وحول هذا الموضوع فإن بول ريكور (Ricoeur) لم يلحظ فقط «... أن الافتراض الأكثر بروزاً... لدى فلسفة نقدية من النموذج الترنسندنتالي (المتعالي) يكمن في مفهوم الحكم المأخوذ في آن واحد بمعنى القدرة (أو الملكة) وبمعنى الممارسة (أو العملية)» (Ricoeur 2004, p.44) بل يلحظ أيضاً أن الحكم هو الخيط الأحمر للنقد. «أن يصدر المرء حكماً. هذا يعني أن يضع الحدوس الحسية تحت مفهوم معين...» (Ricoeur, 2004, P.70) نحن هنا أمام فكر معياري ومتعالي (ترنسندنتالي).

إن الأفكار ليست من نوع المعطيات الطبيعية كروح الشعب مثلاً وهي لا تأتي من ذاتها تلقائياً إن النظريات الاجتماعية يجب أن تأخذ

(1) هنا نلتقي بموقف ماركسي آخر معروف جداً تمت صياغته في «الأيديولوجيا الألمانية»، بالنسبة لمؤلفي هذا الكتاب إن الوعي لا يمكن أن يكون «... شيئاً آخراً سوى الكائن الواعي، وإن كينونة البشر هي صيرورة حياتهم الواقعية» (Marx-Engels, 1969, p.23).

(2) أنظر خصوصاً الفصل الأول من كتاب ماركس ـ انغلز المنشور عام 1969 المخصص لفيورباخ والأطروحة الأولى من «أطروحات حول فيورباخ» (ماركس، 1969، ص533).

بالحسبان مرساها أو أساسها الاجتماعي وأن لا تقدم الأفكار على أنها مستقلة لا إجتماعية ولا تاريخية[1]. إن الأفكار أيضاً ليست منجزة ولا مقفلة ولا مطورة «لمرة واحدة إلى الأبد». على العكس فإن معرفة وعلم الذوات لا ينتهيان أبداً. وبالتالي ليس فكرة الكائن البشري المدرك حدسياً ولا فكرة الإنسان اللاتاريخي ولا البحث عن حقيقة حاسمة غير قابلة للتغيير يتيح لنا فهم ما هو اجتماعي. لكي نفهم العلم أو العرفان علينا البحث عنه في حياة الناس الملموسة والواقعية وبذلك يكون علماً لا نهائياً متجذراً اجتماعياً[2].

حسب الخطاب السائد في علم الاجتماع فإن القوانين الاجتماعية تفرض نفسها على الأفراد وتجعلهم خدماً أو عاملين عندها. في هذا المنظور فإن المجتمع يخلق نفسه بنفسه ليفرض نفسه على الذوات. إن الباحثين في العلوم الاجتماعية كما الذوات الآخرين يشكلون جزءاً من عملية التكوين الذاتي للمجتمع إنهم أدواتها. إن هذه المقاربات السوسيولوجية التي تتحاشى الذات الواعية تتحدث إلينا بطريقتها عن المجتمع، فهي لعمق اندماجها في المجتمع تأتي تحليلاتها لتعبر عن تبعية الأفراد الواقعية داخل المجتمع. إذا قبلت النظرة السوسيولوجية بهذا المنظور التبعي فإن العلاقات الاجتماعية تأخذ شكلاً حتمياً وقدرياً بحيث أنها تتطبع لتصبح «طبيعة ثانية» حسب التعبير العزيز لدى مدرسة فرنكفورت[3]. ومع ذلك «إن مجرى الاشياء يصبح طبيعة عندما لا نتساءل عن معناه أو عن اتجاهه» (Weber, 1904-1982, P.84). إن البحث عن المعنى الاجتماعي الذي هو في قلب عملية الفهم السوسيولوجي يفتح السبيل

---

(1) يتحدث ماركس عن «مظهر الإستقلالية».

(2) في علم الإجتماع الألماني السائد في العشرينات والثلاثينات من القرن المنصرم كان موقف كارل مانهايم هو الذي طرح جذرياً مسألة التجذر الإجتماعي والوجودي للفكر. إن هوركهايمر (a 1930)، ينتقده بقسوة لأن محاججته ينقصها ما هو أكثر أهمية أي الشروط التاريخية للفكر.

(3) من المعروف أن جورج لوكاتش G. Lukacs هو الذي ابتكر هذا التعبير. أنظر لوكاتش 1922 ـ 1978.

إلى التحكم به على الأقل على المستوى الذهني النظري واحتمالاً على المستوى الاجتماعي. ذلك هو السبب الأكثر أهمية الذي من أجله نما علم الاجتماع في الأساس ضد مختلف أشكال تطبيع العلاقات الاجتماعية بواسطة نقد فكرة الطبيعة البشرية، من بين أفكار أخرى، وضد الأفكار التي تنادي بعلم نفس أبدي وبأفكار ماهوية أخرى، وذلك من أجل تحرير العلاقات الاجتماعية من التطبيع ومن أجل التفكير بالتغيرات الممكنة.

والحال فقط عملية تجريبية تستطيع التقاط وإدراك الحركة اللانهائية للمجتمع وللأفكار وتسمح بالتفكير وبإعادة التفكير بالعلاقات المتعددة بين الأفكار وبين المجتمع وبالتالي إن هذه العملية هي بمثابة مهمة لا تنتهي. إنها تتيح فهم الفردي والخصوصي في أشكالهما الملموسة[1]. من أجل توضيح وتحديد ما نسميه «أبحاثاً تجريبية» نستطيع أن نمدد أو أن نوسع موقف هوركهايمر[2]. إن هذا الموقف مركز على الواقعة (Gegebenheit) وعلى الملموس إذ أنه فقط يوجد ما يمكن تبيانه كواقعة حسية وذلك لأن «الحسي فقط يستطيع تقديم برهان الحقيقة» (هوركهايمر 1931، ص370). إن البحث التجريبي ينكب خصوصاً على تجربة الأفراد المعاشة[3]. أخيراً وخصوصاً فإن المقولات والعقل الذين يصدرون عن هذا البحث قد تكونوا في الزمن ويجب تحليلهم على ضوء ذلك.

بهذا المعنى هم أصبحوا يشكلون جزءاً من مجتمع متحرك، من مجتمع يتغير ويتميز بعلاقات اجتماعية متعددة بين الذوات تقترن فيها آليات منطقية متعددة. إن الأفراد لا يختفون في الآليات المنطقية التشميلية (تراكم

---

(1) أنظر أيضاً لوكاتش (Luckacs)، 1922 ـ 1978 وخصوصاً الصفحات 58 ـ 93. بهذه الطريقة يتميز هوركهايمر عن وضعانية العصر دون أن يرفض المناهج التجريبية في التحقيق، كما يتمايز عن موقف لوكاتش المهم خصوصاً في النقاش الدائر في ألمانيا ما بين الحربين.

(2) إن الأهمية التي يعطيها هوركهايمر للتحقيق التجريبي تندرج في إطار التقليد الماركسي. أنظر ماركس ـ أنغلز، 1969، ص23.

(3) إن هوركهايمر يشاطر هذا الموقف مع الوضعانية التي كان من أشد نقادها.

الرأسمال مثلاً) بل على العكس فإنهم ككائنات بشرية اكتسبت البعد الاجتماعي يجدون أنفسهم في مركز التحليل[1].

إن عالم الاجتماع يقوم بتحقيقات حول مختلف أشكال التجسيدات الموضوعية للوقائع الاجتماعية الملموسة. إن التحقيق الذي يمكن أن يأخذ الأشكال الأكثر اختلافاً ليس تقنية للبحث التجريبي ولكنه الرباط النظري الذهني الذي يخلقه الباحث مع موضوعه الملموس لكي يفهمه. إن علماء الاجتماع بصفتهم ذوات، معنيون بالمجتمعات التي تشكل موضوعاً لأبحاثهم وذلك لأنهم جزء منها. إن حالات النقص وحالات الخلل في عمل المجتمعات تطرح في وجههم المشكلات وهم يتخذون مواقفهم تجاه المجتمع كما هو عليه الآن، كما كان عليه وكما يمكن أن يكون.

إن علم الاجتماع وجد مركز ثقله الخاص عندما قطع مع التوصيفات ذات الحس السليم المفتقدة للطموحات النظرية وكذلك مع الفلسفة السياسية المنتمية إلى التقليد الأرسطي والتي تضع في مركز تأملاتها السؤال المعياري: «ما هو أفضل نظام سياسي؟».

إن التنوع الكبير الذي طبع علم الاجتماع منذ القرن التاسع عشر يبين نتائج العديد من المقاربات والأبحاث التي تركز ثقلها حول التساؤلات عن الرباط الاجتماعي في المجتمعات الملموسة. بالفعل، إذا وضعنا رسماً تخطيطياً، فإننا نلاحظ بأنه في التقليد الفرنسي تسيطر حالات القلق والشك والتساؤلات حول قدرة المجتمع الجديد على خلق رباط اجتماعي قابل للدوام ومعقول أخلاقياً. أما في التقليد الألماني فإن الأسئلة حول الرباط الاجتماعي هي مطروحة في منظور أكثر تاريخية إذ أن ما يسود هو العلاقة بين الاسلوب القديم في نسج الرباط الاجتماعي وبين الاسلوب الجديد. إن الثنائي الشهير «جماعة ـ مجتمع» الذي قال به -F. Tonnies (1887-1963 1931-1982-1955)، أو أعمال ماكس ڤيبر حول بروز الرأسمالية الغربية

---

(1) لهذا السبب فإن هوركهايمر، كما زملاؤه في مدرسة فرنكفورت، انفتح بحججه باكراً على علم النفس وخصوصاً على التحليل النفسي.

وخصوصياتها (Weber, 1920-1988, 1921-1972) تماماً كما أعمال Simmel حول الاجتماع وحسن الضيافة، كل ذلك يشهد على ذلك. إن المقارنة الدولية لتطور المجتمع الألماني مع مجتمعات أخرى هي وسيلة أخرى للتقدم باتجاه فهم الرباط الاجتماعي. «. . . إن المرء يبحث عن ذاته إذا انطلق للبحث عن الآخر». (Schnapper, 1998, P.18).

بهذا المعنى واقعياً أم افتراضياً، فإن سان سيمون وكونت وتوكفيل ذهبوا إلى اميركا، وڤيبر ذهب إلى آسيا وأميركا. ودوركهايم وموس إلى المحيط الهادئ، وليفي ستروس إلى «المدارات الحزينة».

«العيش مع» (Scheler)، تلك هي وضعية عالم الاجتماع

إذ كان الأفراد ينسابون في قوالب إعادة الانتاج الاجتماعي فإنهم يعيشون في أوضاع يشوبها النقص والألم والاستياء على حد تعبير رواد مدرسة فرنكفورت. إن الأفراد يعبرون عن استيائهم من خلال المطالبة بتحقيق المبادئ والقيم التي تبناها المجتمع لنفسه. إن الاستياء يفتح الباب أمام النقد ولكنه لا يحل محله وذلك لأنه «. . . حتى الحقيقة ليست بذاتها أرفع من الكذب، والشرف، خاصة، ليس أرفع من الخبث: يجب أن يكون هناك إنسان يستاء أو يسخط ضدها. ومع ذلك فإن الاستياء أو السخط ليس لديه براهين أو أدلة» (Horkheimer, 1934 a, P.279).

إن الاستياء أو السخط هو نقطة انطلاق وتحفيز لكل المبادرات النقدية وهو يفسر تضامنها مع أولئك الذين يتألمون. أكثر من ذلك فإن الاستياء أو السخط يؤسس سلبية المشروع النقدي في إطار الوجود الملموس للرجال والنساء. مع ذلك فإن المجتمع الأفضل، الذي يمكن أن يكون ثمرة تجاوز هذا الوضع، لا يسود إلا بواسطة الناس الذين يريدونه والذين يعرفون «. . . ما تعنيه السعادة» (GS12, P.231). إن «الأفضل» في هذا المجتمع يحضر كمشكلة اخلاقية[1]. دون التزام اللاعبين أو الفاعلين

(1) أنظر هوركهايمر، 1934، ص343.

الواعين ودون إرادتهم لا شيء سيتغير في هذا الاتجاه وبالتالي فإن المجتمع الأفضل قد يبقى موضوعاً للأحلام وللأوهام.

إذا كان محلل المجتمع يعتبر حالة الأشياء الاجتماعية بمثابة الممكن الاجتماعي الوحيد فإنه يحول بعمق علاقته الخاصة بالمجتمع وهذا ما يسميه scheler «العيش مع» (mit-leben)[1]. «إن استثمار الشغف السوسيولوجي» يصبح أحد الأشكال النوعية لقبول حالة الأوضاع الاجتماعية بطريقة خضوع إلى حد ما أو حتى حتمية قدرية غالباً، حتى لو كان علماء الاجتماع يأسفون لذلك.

نفهم بسهولة لماذا أصبح علم الاجتماع «حزيناً» (Duvignaud, 1973-1984, P.14) وذلك لأنه أهمل بشكل واسع النقاشات المؤسسة على الكائن الحي وعلى تجارب الذوات المعاشة وعلى مخاوفهم وعلى شكوكهم وعلى قلقهم وعلى مخيلتهم، وذلك لمصلحة البنى ولقوة الأشياء ولمحاولات خلق معارف وضعية. إن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع يحاولون بشكل علني إلى حد ما، أن ينقطعوا نظرياً أو ذهنياً عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه من أجل الاهتمام أو الانشغال بعمليات الموضعة التي تفرض نفسها على الذوات. بهذه الطريقة فإن علماء الاجتماع ينقطعون عن التجربة الملموسة لحياة المجتمع وعن العلاقة الحسية أو الحميمة القائمة بين بعضهم البعض والآخرين والعالم الاجتماعي[2].

إذن، إن هذا الخيار البرمجي هو الذي يجعل مستحيلاً فهم العلاقات الاجتماعية كعلاقات حية أي كعلاقات من لحم وعظم بين الرجال والنساء الذين يعيشون حياتهم كما يستطيعون شاؤوا أم أبوا. إن عالم الاجتماع لكي يتجاوز هذه المقاربة عليه أن يتموضع بوعي في المجتمع وذلك لأن «الوقائع الاجتماعية قابلة للفهم من الداخل... ولأن المجتمع هو عالمنا» (Dilthey, 1990, P.195). هذا يعني أن عليه أن يفهم ذاته لكي

(1) يسمي سارتر ذلك «أن نكون شركاء في الأمر» (être dans le coup).

(2) إن الجهود المتقدمة جداً من أجل تحويل هذا «العلم الشغوف» إلى مهنة تتلاءم مع هذا الحزن وتساهم فيه.

يفهم الآخرين وأعمالهم ونتائج أعمالهم والمجتمع. مثلما لاحظ ميرلوبونتي Merleau-Ponty قائلاً بشأن الفيلسوف: «في البدء، أدرك ذاتي بذاتي... أدرك ذاتي كديمومة أي كزمان» (Merleau-Ponty, 2000, P.252).

إن عالم الاجتماع يتصرف، كما كل الناس، بواسطة جسده، تماماً كما أدراكه الحسي وتجاربه المعاشة تتم من خلال جسده. لذلك فإن علاقته بالعالم هي بمعنى معين شهوانية أو جسدية (leibhaftig) (هوسرل) إنه يتلقى العالم بحواسه ويتعامل مع الأشياء الحسية[1]. وإن موضوعه هو «هذا الحضور الحسي والجسدي للعالم تجاهنا» (Merleau-Ponty, 2000. P.254) بالتالي فإن عالم الاجتماع ليس مشاهداً خارجياً للعالم الاجتماعي الذي يخضعه لتحليله ولكنه منضوي فيه من خلال وجوده بالكامل، إنه يكوّن لذاته فكرة عن العالم الاجتماعي حيث يعيش ويمتلك مثل أي كان رؤية في العالم. وفي نفس الوقت هو يحاول سبرغور أسرار هذا العالم، الذي يريد أن يفهمه. بهذه الطريقة يأخذ عالم الاجتماع مكانه في المجتمع الذي يريد أن يفهمه لكي يقوم بمهنته. إن التفكير في المجتمع وتحليله من أجل فهمه يعني أيضاً التفكر في الذات في المجتمع وبالعكس. إن الأمر يتعلق أيضاً بتفكر ما هو كائن باسم ما يمكن أن يكون وما ليس كائنا بعد وكذلك بما كان. «إن عالم الاجتماع، بالتقائه مع التاريخ، يستخلص الفكرة التي يكونها لنفسه عن العصر الذي فيه يعيش. وبالتقائه مع سيرة البشر يستخلص الفكرة التي يكونها لنفسه عن الطبيعة الإنسانية الأساسية (إذا وجدت، اضافة من يان سبورك) وعن الحدود التي تفرضها على عملية تحول الإنسان في مجرى التاريخ. (Mills, 1967, P.169).

إن ذاتية عالم الاجتماع المنضوية بعمق في تحليل العلاقات الاجتماعية هي السبب في إمكان أن يكون علم الاجتماع نظرية نقدية للمجتمع. بصفتي عالم اجتماع انكب على موضوع يعنيني ويكون علاقة (إلى حد ما مشيئة) بين ذوات مثلي. نحن نعيش حالات من النقص ومن الألم

---

(1) غابريال مارسيل Gabriel Marcel يتحدث عن «تجسيد»، أنظر Marcel, 1940-1967, p.21-61.

تسائلنا وتستفز «سخطنا» أو استياءنا (هوركهايمر) الذي يجعلنا نتساءل حول المجتمع أو حول ظواهر اجتماعية معينة نحاول تجاوزها. ومع ذلك نحن لا نقوم بذلك لنفس الأسباب ولا بنفس الطريقة ولا لنفس الغايات. إذا وضعنا الأمر في رسم تخطيطي نستطيع القول بأن عالم الاجتماع يستثمر قدرته الذهنية أو النظرية في البحث عن تفهم الطابع الاجتماعي من أجل فهم أصل تكوين موضوعات تحليله (كيف ولماذا أصبح الموضوع على ما عليه) ووضعها الراهن وآفاقها المستقبلية الممكنة. وهو بذلك يخلق نظرية في ما هو اجتماعي. «... إن العمل العلمي يتم انجازه على مستوى معين من التأويل ومن تفهم مختلف المواقف الساذجة المتعلقة بالتوجه وبالتأويلات الخاصة بأشخاص الحياة اليومية» (Schütz, 1988a, P.26).

بالنسبة للذوات الآخرين إن «العيش مع» (Sheler) يكمن في البحث عن التحكم اليومي بهذا الموضوع أو ضبطه سواء أخضعوا أنفسهم له أو رتبوا اوضاعهم معه أو تجاوزوه. إن مختلف الرؤى في العالم وأسباب الفعل تكون بمثابة أدواتهم النظرية أو الذهنية. أخيراً، يجب أن لا ننسى أن علماء الاجتماع هم أيضاً لاعبون أو فاعلون في المجتمع مثل الآخرين وهم يلعبون على مستويين. والحال فإن علماء الاجتماع، على الأقل في أبحاثهم، يستطيعون أن يكونوا على قدر الرهان على مجتمع أكثر حرية وأكثر معقولية. من الممكن أن يكون في هذا الرهان مخاطرة ولكنه ليس يائساً. «إن العقل لا يمكن أن يوجد مع اليأس ومع القمع وهو بحاجة إلى العبث لكي لا يتحول إلى الجنون الموضوعي. إن القدرة على أن نكون خائفين وأن نكون سعداء هي ذاتها: هذا الانفتاح بلا حدود للروح من أجل التجربة حيث الخاسر يجد نفسه» (أدورنو، 1951، ص ـ 266).

كما رأينا فإن التحليلات السوسيولوجية ليست مجرد تمارين إنشائية أكاديمية بدون أساس أو تماس مع الواقع بل هي تستجيب دائماً وعلى طريقتها إلى حالات نقص وإلى آلام وكذلك إلى «حالات مرضية معينة» (Honneth, 1992) ظاهرة في المجتمع وذلك من أجل فهمها. بهذه الطريقة يتم

تقديم «تأويل لمصير البشر ليس فقط كأفراد بل أيضاً كأعضاء في جماعة» (Horkheimer 1931, 1931a, P.20)[1].

مع ذلك فإن الأبحاث العديدة (خصوصاً التجريبية) في علم الاجتماع تبين، عموماً، وبطريقة رتيبة ومتخصصة، حالات الاستمرار في المجتمع وذلك لأن أفكارها المسبقة تسجلها في إطار عملية إعادة الانتاج الاجتماعي. كوننا نعيش بروز مجتمع جديد فإن وضعاً مفتوحاً وغير قابل للتوقع لا يمكن لأي شخص معرفته، ينتفي، وبذلك فإن التغير يبدو قابلاً للتوقع. باختصار، في المحاججات الاعتيادية لعلم الاجتماع كل شيء قابل للحساب. إن إمكانيات خلق وتفتيت عناصر المجتمع «القديم» لا مكان لها في هذه التحليلات. إن الرهان أو التحدي هو جسيم بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر لأن هذا العلم يخاطر في أن يصبح «بائعاً» للأفكار البالية المستعملة أو مجرد كتاب مدرسي ضخم عن التكنولوجيا الاجتماعية.

إن تغيير وجهة علم الاجتماع يمكن أن يبدأ في الفكر من خلال العمل على المصطلحات. إن الأمر يتعلق بكسر حلقة إعادة الانتاج الاجتماعي التي تشكل (عموماً) أفقاً للتحليلات الاجتماعية والتي تظهر في نفس الوقت، أمام اللاعبين بمثابة طبيعة ثانية، وبشكل عام، أمام علماء الاجتماع بمثابة قدر محتوم. من أجل القيام بذلك يمكن الاستعانة بتقليد قائم على مجموعة من النظريات النقدية، هذا يعني أن نضع المجتمع المعاصر في مواجهة مع أصوله ومع طموحاته ومع تحديات الماضي وكذلك مع متطلباته الأخلاقية الخاصة به. وأخيراً نحن عندما ننتقد فإننا نكافح ضد مقدماتنا الخاصة بنا أي أننا ننتقد على طريقة «التفكير ضد الذات» (سارتر).

إن النظريات الاجتماعية تستطيع بفضل تجذرها الاجتماعي أن

---

(1) إن هوركهايمر يتحدث هنا عن «الجماعة» بمعنى المجموعة الاجتماعية وهو لا يرجع إلى تصورات Tönnies أو Weber.

تساهم في خلق المعنى. بالإضافة إلى ذلك ولنفس السبب إنها تستطيع أن تجد أنماطاً مختلفة للإعتراف الاجتماعي لذلك فإن المناقشات حول ماهية علم الاجتماع (أو أي فرع آخر من العلوم الاجتماعية) ليست من باب الألعاب الأكاديمية أو الإسمية. وبالرغم من أن هذه المناقشات تبدو لغير العارفين بالموضوع بمثابة خلافات مدرسية إلا أنها تشكل جزءاً من الصراعات الرمزية من أجل تسمية ما له معنى في المجتمع ومن أجل الاشارة إلى ما هو شرعي وما هو غير شرعي. لهذا السبب فإن علم الاجتماع يستطيع الانتشار بين العامة وأن يخترق الحس المشترك أي أن يأخذ مكاناً له بين رؤى العالم.

إن التجذر الاجتماعي لعلماء الاجتماع يفسر أيضاً كيف أن نظرية المجتمع تكون لا نهائية بقدر ما هو المجتمع. إن هذه النظرية المتأثرة بقوة شعار عالم الاجتماع «العيش مع» (سّلر) تنطلق من إرادة الباحث في فهم المجتمع أو جانب منه. إن هذه الإرادة متجذرة في حياته وفي «سخطه» أو «استيائه» الذي يعيشه ويعانيه (هوركهايمر) لذلك فإن تفهمه لما هو اجتماعي هو دائماً معياري ومتعالي.

إذن فإن العمل السوسيولوجي لا يستطيع أن ينفك عن توجهات وأحكام الباحث أو عن رؤيته للعالم التي يجب فهمها في إطار التحليل السوسيولوجي إذ أن تفهم البعد الاجتماعي يتضمن دائماً التحليل الذاتي لعلم الاجتماع.

أخيراً وحول موضوع التجذر الاجتماعي لعملية تفهم البعد الاجتماعي نود الإشارة هنا إلى ميزة خصوصية سنعود إليها لاحقاً: إن هذا التفهم لا يوجد إلا ضمن المستوى العمومي. والحال، من هو جمهور هذه النظرية اليوم؟ الجمهور المستنير العاقل والمعلل الذي يقيم نقاشاً حول «مستوى عمومي برجوازي» (هابرماس) كما تصورته فلسفة الأنوار، هذا الجمهور ليس موجوداً أو لم يعد موجوداً. أضف إلى ذلك أنه لكي تتملك الأفكار بالجماهير وتصبح قوة مادية، على حد تعبير ماركس، فإن النظرية يجب أن تترجم إلى رؤية في العالم. إذن، هي تنحرف أو تفسد. إن

الفضاءات أو المستويات العمومية ليست مثل صالات المؤتمرات والندوات، أما الذوات الاجتماعيون هم أيضاً لا يمكن اختزالهم إلى طلاب وأنصار مهتمين بالبحث عن العلم والمعرفة والفهم والحقيقة.

2 ـ موروثات سوسيولوجية

عودة إلى الكلاسيكيين

إن العودة إلى الكلاسيكيين هي وسيلة لفتح ثغرة في سكون الكتلة السوسيولوجية الراهنة وعلى المستوى النظري الذهني ذي الإنتاجية القليلة. بالرغم من أنه ليس من العادة في علم الاجتماع الرجوع بانتظام إلى الكلاسيكيين فإن هؤلاء يبهرون وذلك لأننا نلاحظ، خصوصاً في مراحل كمرحلتنا حيث تندر المشاريع الاجتماعية والرهانات الواضحة حول المستقبل نلاحظ أن كثيراً من أسئلتنا سبق أن طرح ووجد أجوبة متماسكة في الأعمال السابقة.

اليوم، إذا وضعنا جانباً الدلع النظري، وإذا وضعنا رسماً تخطيطياً نستطيع التمييز بين ثلاثة مواقف سائدة تجاه الكلاسيكيين: أولاً موقف اللامبالاة الأداتي المركب من اللامبالاة والتجاهل الإرادي والذي يمكن تلخيصه بالصيغة الآتية: إن الكلاسيكيين لا يهمونني لأني لست بحاجة لهم كي أقوم بعملي، إذن أنا لا أشغل نفسي بهم. في إطار المنطق الأدائي، إن هذه الحجة غير قابلة للرفض. إن التجريبية المسيطرة تكفي ذاتها بذاتها في عملية إنشاء القوالب والنماذج والتصنيفات[1] (دون الأخذ بالحسبان الطابع التاريخي) من خلال تجميع ورصف المعطيات التجريبية. ثانياً: هناك الموقف النفعي، ذلك الموقف الأصولي الذي يتخذ سلطة الكلاسيكيين كمرجع له لكي يشرع محاججة في سبيل حقيقة مثبتة من قبل أحد الكلاسيكيين. في هذه الحالة فإن الكلاسيكيين يمثلون المرجع المطلق (Doxa)

---

(1) من الواضح أن هذه المبادرات لا تشترك في شيء مع سوسيولوجيا ڤيبر كما قد توحي بعض القرابة اللغوية.

للسوسيولوجيا. وهناك موقف ثالث نفعي يتمثل بموقف المقلع أو الحقل وهو يستخدم الكلاسيكيين كما يتم استخدام مقلع من الرخام حيث يتم استغلالهم لإيجاد عناصر المحاججة كما يتم البحث عن الأحجار الجميلة في المقلع. في هذه الحالة فإن عمليات العودة إلى الكلاسيكيين تقتصر على استخدام بعض الحجج المعينة المنزوعة من أطرها الزمانية والمكانية.

استاتيكا وديناميكا (الثابت والمتحرك)

إن التاريخ الاجتماعي كما تاريخ النظريات لم يصنعا من عمليات تتابع ألواح جرداء. إن الأشكال التجريبية تستطيع حتى أن تتغير جذرياً ومع ذلك فإن الاستمرارية موجودة. على العكس فإن تغيرات السطح الاستعراضية جداً غالباً ما تخفي وراءها بعداً ستاتيكياً (سكونيا، ثابتاً) جوهرياً إن هذه الابعاد الستاتيكية السكونية تطال بطريقة مزدوجة عملية تكوين المجتمع[1]:

أولاً، كما في فن العمارة، نحن أمام ما يمنح الاستقرار والدوام للمجتمع ولهيكليته.

ثانياً، إن ثبات ومثابرة الظواهر الاجتماعية في الزمان يعطي الانطباع بسهولة بأنه يوجد شيء من الأبدية في قلب البعد الاجتماعي (الطبيعة البشرية، روح الشعب، الخ) وإلى جانب هذا الانطباع عن استقرار أبدي يوجد أيضاً الانطباع المعكوس: لاشيء مستقر، لاشيء سكوني أو حتى دائم في هذا المجتمع وفي النظريات التي تعالجه. إننا نعيش عصراً متميزاً بما هو عابر وزائل على إيقاع جنوني في العمل كما في الاستهلاك وفي النظريات: هناك دائماً شيء جديد وبسرعة!

لقد سبق لتيودور أدورنو (1961) أن بين أن الدينامية الظاهرة أو التغير الدائم ليس في الواقع سوى إعادة الإنتاج الاجتماعي والثقافي شبه المماثل، «من المثيل إلى الشيء ذاته» إن البشر يخلقون هذه الدينامية

---

(1) أنظر خصوصاً، أدورنو، 1961.

التي لا يتحكمون بها، من أجل إعادة إنتاج المجتمع الذي لا يتغير سوى في الظاهر. إن إعادة الانتاج الاجتماعي تتسارع أكثر فأكثر وإن خضوع البشر لهذه السيطرة يتزايد على نفس الإيقاع. بهذه الطريقة فإن الجوانب السكونية (الستاتيكية) في المجتمع تستقوي بإعادة إنتاج ذاتها وبالتالي إن الكلاسيكيين يبقون في اللحظة الراهنة. إنها نفس السيرورة الاجتماعية التي تعطينا الانطباع بأن «اللعبة انتهت» (سارتر 1947) وبأننا نصل متأخرين جداً لكي نسرع «بطريقة أخرى في العيش والعمل معاً» (دوركهايم).

على المستوى النظري، إن الاتجاه الستاتيكي (السكوني) له تاريخ يمتد من المؤلف الكلاسيكي المتشيء في كتاباته وصولاً إلينا. إن العمل مع الكلاسيكيين وحولهم يؤدي إلى إعادة تكوين هذا الجزء من نظرية المجتمع. إن الخيار بين «ستاتيكا أو ديناميكا» لا يوجد في عملية تكوين البعد الاجتماعي أكثر مما يوجد الخيار بين «أبستمولوجيا غابرة (مهجورة) أو تجريبية رائجة» على المستوى النظري. إنهما وجهان لنفس الجدلية يجعلاننا نفهم عملية تكوين البعد الاجتماعي.

إن العمل مع الكلاسيكيين يعني اجتياز حركة مزدوجة في الاستمرار والقطيعة والنشوء على المستوى النظري كما على المستوى الاجتماعي.

إن الاستمرارية تقفز أمام النظر حيث هناك مواقف مطورة في تحليلات الأوضاع الاجتماعية الغابرة تتناسب إلى حد ما مع الأوضاع التي تشكل موضوعاً لتحليلات اليوم. إن مصطلحات مثل المجتمع والجماعة والاغتراب والتشيؤ والعقلنة، الخ تصلح أمثلة على ذلك، لأن هذه المصطلحات تعبر عن الجوانب السكونية للمجتمع ولأنها مجردة جداً.

مع ذلك فإن القطيعات تطال الظاهرات الاجتماعية كما تطال النظريات التي تختفي عبر التاريخ وذلك دون أن نستطيع الحديث عن زوالها. إن التحليلات الغابرة لهذه الظاهرات تصبح أكثر فأكثر بالية. بالطبع يمكننا دائماً أن نستوحي منها لكي نفهم مجتمع اليوم ولكن هذه العودة لا تحل أبداً مكان تحليل الظاهرة التي تعنينا اليوم.

إن النشوء أو الانبثاق أو البروز هو سيرورة خلاقة تطال عملية تكوين المجتمع كما تطال النظرية وذلك على قاعدة القطيعة مع بعض جوانب الرباط الاجتماعي القديم، وتحرك في الآن ذاته بعض حالات الاستمرار. على المستوى النظري يمكننا بالاستناد إلى الكلاسيكيين إلقاء الضوء على القطيعات الحاصلة في مجرى التاريخ، واستخلاص حالات الاستمرار والتواصل.

إرث التقليديين (الكلاسيكيين)

يعتبر الكلاسيكيون بمثابة نقاط توجيه في ظل تشويش وغموض وظلمة البعد الاجتماعي ونظرياته، وذلك على صورة خريطة أو مسطح لمدينة من الماضي حيث نجد وصفاً لمنطقة أو لمدينة يراد اكتشافها ولكنها تغيرت منذ ذلك الحين إذ أن البنايات والشوارع ما تزال موجودة جزئياً، ولكن الناس الذين بنوها والناس الذين عاشوا في الحي لحظة نشر المسطح أو الخريطة اختفوا منذ زمن طويل. إن الكلاسيكيين يقدمون تأويلات وتحليلات لحالات استمرارية المجموعة الاجتماعية تكون متجذرة في عصرها دون أن تكون مع ذلك «مهيأة للتطبيق». إن عالم الاجتماع حين يتموضع بصفة عالم اجتماع في مجتمع اليوم وفي التاريخ وكذلك في نفس الوقت بالنسبة لنظريات الماضي فإنه يمنح نفسه إمكانيات العمل مع الكلاسيكيين الذين تكوّنوا من خلال الاختصاص العملي الذي ينتمي إليه. إن هذه النظريات تنتمي إلى عصر غير عصرنا، إنها تنتمي إلى الماضي. إن الأمر لا يتعلق بإقامة البرهان على صلاحيتها الأبدية.

مع ذلك فإن العودة إلى الكلاسيكيين هي مشروع دقيق وحساس وذلك لأننا، أولاً، نضيع بسهولة بين ممارسة الأسلوب الأكاديمي واستعراض ثقافة عامة معينة، من جهة وبين إعلان عقيدة نظام معرفي متجذر في تاريخه، من جهة أخرى. وثانياً لأن الكلاسيكيين ليسوا موجودين بالطبع لأن كل نظام معرفي له ماضيه وتاريخه وبالتالي له «مؤلفون من الماضي»، بل إنهم تكوّنوا وتشكلوا بواسطة أولئك الذين استخدموهم عبر التاريخ الخاص بنظام معرفي معين من خلال عمليات الاتصال والتأويل من

أجل فهم العلاقة العكسية المزدوجة الخاصة بالعلوم الاجتماعية: العلاقة الذهنية أو النظرية بين الباحث وموضوعه (الذي يشكل الباحث جزءاً منه) وكذلك بين المواقف والحجج والنظريات المطورة في الماضي أي التي تنتمي إلى عصر آخر وبين الجهود المبذولة لفهم مجتمع اليوم.

إن هذه العلاقة التفهمية الحية هي التي توجد في مركز عملية تكوين الكلاسيكيين التي ليست تاريخاً للأفكار ولا عملية إعادة إنتاج لقانون ثابت وأبدي بل هي مجموع المتغيرات المتعلقة بمواقف وبمؤلفي الماضي والتي تتدخل في البحث من أجل فهم مجتمع اليوم.

يجب أولاً أن يكون موقف ما معترفاً به على أنه كلاسيكي من قبل جمهور جدير إذ أن هذا الاعتراف يقيم تمييزاً بين الكلاسيكيين والمؤلفين الآخرين من المرحلة الماضية وذلك تبعاً لمعيار أهمية مساهماتهم في تحليل المجتمع وتبعاً للثقافة التي ينسبها إليهم الباحثون المعاصرون اليوم. إذن إن المعاصرين هم الذين يخلقون الكلاسيكيين.

ثانيا، إن الكلاسيكيين هم أيضاً مرجع بامتياز وهم بذلك وسيلة تمييز داخل الحقل العلمي المعني، دون أن ننسى أن لديهم أيضاً الشهرة في كونهم غابرين (كالبيت المهجور الذي غطاه الغبار). بالفعل إنهم كالآثار القديمة، أحياناً تكون مغطاة بالغبار، ولكنهم يمثلون تقليداً بامتياز وكذلك الاستمرارية المؤسسة لهوية النظام المعرفي.

إن اشتقاق كلمة «classique» يضيء جانباً آخراً مهماً جداً[1]. إن التمييز بين classicus المكلف (دافع الضرائب.م) وبين proletarius (بروليتاريا) في نظام الضرائب الذي أنشأه Servus Tillius يعبر عن تمييز اجتماعي وأخلاقي حاد. ومع ذلك فقد سبق أن اعتبر Aulus Gellius في القرن الثاني بمثابة كلاسيكي classicus كل كاتب بامتياز يمكن الرجوع إليه في أحكام الذوق لإيجاد أجوبة على أسئلة تطال التاريخ أو أيضاً من أجل حل صعوبات اللغة. من هنا فإن الكلاسيكي مرتبط بالعرف أو بالأصول

(1) أنظر Stölting, 2002, p.13-15.

أي بمجموع الكتابات الرسمية المعترف بها اجتماعياً. لذلك يبرز الآخرون المزيفون في وجه الكلاسيكيين، ومن هؤلاء الآخرين المؤلفون ونصوصهم المخفية المستورة والملعونة، الخ[1] باختصار، من خلا ل ضمان حقيقة الكلاسيكيين ضد المزيفين، وبالرجوع إلى هذه الحقيقة يتكون تماسك النظام المعرفي مستخدماً الأعراف والأصول التقليدية كجذع مشترك[2]. إن التوجيه نحو الكلاسيكيين هو أداة رائعة لبسط الترتيب والنظام داخل نظام معرفي ما.

لكي نطور بهذه الطريقة سوسيولوجيا تتناسب مع عصرنا نحن لا نستطيع الاكتفاء باستعادة تحليلات القرنين التاسع عشر والعشرين التي تعالج ظاهرات تشبه عصرنا (العولمة، الفردانية، الدولة، الخ.)، إذ أن هذه التحليلات يمكن أن تصلح كمراجع ومؤشرات لتسليط الضوء على حالات التشابه الاجتماعية في عصور مختلفة.

بين الكتاب المؤسسين لعلم الاجتماع هناك رباط عميق بالرغم من بياناتهم البرمجية المخالفة والمعروفة جيداً[3]. إنهم تشاركوا نفس الطموح في جعل مجتمعاتهم قابلة للعقلنة، تلك المجتمعات التي كانت مجتمعات قومية ناشئة في قلب أوروبا. إن المذكرات المدرسية التي تجهد نفسها في تبيان الفروقات بين مشاريعهم وأعمالهم تعيد إنتاج رؤاهم حول العالم التي يبدو تنوعها أكثر بداهة أكثر مما تركز على الوحدة الموجودة في أبحاثهم وفي مقارباتهم[4].

لقد كانوا بمختلف الطرق يريدون فهم الدوافع والأسباب التي تدفع الذوات إلى العمل[5]. إن الكلاسيكيين المدفوعين بهذا الطموح كانوا

(1) أنظر J. Assmann- A. Assmann, 1987.

(2) أنظر مثلاً Bray, 1963 وحول موضوع علم الإجتماع، أنظر Kaessler, 1992.

(3) حول هذا الموضوع أنظر على سبيل المثال ريمون بودون (1993، 2001) الذي يطور هذا المعطى بالإنكباب على أعمال الكلاسيكين في علم الاجتماع الأوروبي، خصوصاً ماكس ڤيبر ودوركهايم وأيضاً توكفيل.

(4) حول هذا الموضوع أنظر أيضاً ريمون بودون، 1993.

(5) لقد برهن بارسونز (1937) Parsons ذلك بتفوق أستاذ.

يعالجون ما هو خاص، أي الظاهرات الاجتماعية الملموسة والمحدودة، كما كانوا يعالجون المجتمع بصفة كل أو كيان اجتماعي شامل وكذلك المعايير والقوة الكامنة لمجتمع أفضل، والطريقة التي تكفل الوصول إليه. لقد وجدوا شرعيتهم في النقاش الدائر بين الأقران تماماً كما في إطار جمهور أعرض وذلك لأنهم يعالجون النواقص والسخط أو «الاستياء» (هوركهايمر). إنهم يقرنون في أعمالهم ما يسمى في اللغة الألمانية وفي التقليد الفلسفي للقرن التاسع عشر بـ (erklärung) التفسير مع Auslegung التأويل اللذين طورهما خصوصاً ماكس ڤيبر.

التساؤل حول المجتمع

من المؤكد أن التساؤل العام والعلني حول وضع المجتمع ومستقبله لم ينتظر انطلاق الرأسمالية «والثورة الصناعية». وغالباً ما ذكرت المدينة اليونانية كمثال. بالتأكيد إن هذا المجتمع الصغير جداً والمحدود مقارنة مع المجتمعات الرأسمالية المعولمة، والصارم خصوصاً تجاه النساء والمستوطنين والعبيد، كان يتساءل في سبيل إيجاد «المدينة العادلة» محاولاً جعل المدينة القائمة قابلة للعقلنة. في العصر الوسيط كان تأويل المدينة مرتبطاً بشكل حميمي بالدين الذي كانت تشكل بعده الثالث، وإن «مدينة الله» التي قال بها القديس أوغسطينوس هي من أفضل الأمثلة على ذلك.

أضف إلى ذلك أنه يجب التذكير بأن نهاية «المجتمع التقليدي» بدأت في الشروع باكراً في تاريخ أوروبا. لقد سبق أن لوحظ في القرن السابع عشر قبل الثورة الفرنسية بكثير بدء حركة ثورية في انكلترا، وفي اسبانيا كانت الملكية تلفظ أنفاسها، وفي هولندا كان ينتشر فكر اجتماعي يطالب بالمزيد من الحرية. إن الحق الطبيعي أصبح دنيوياً وعلى قاعدة هذه الدنيوية أصبح من الممكن النظر إلى المجتمع بدون الدولة أو المجتمع ضد الدولة[1].

(1) أنظر أيضاً König, 1939-2000. وبالفعل لقد سبق أن رأينا عند أرسطو في بداية كتاب «السياسة» أن الدولة متصورة نسبة إلى الطوائف أو الجماعات، والحال بالنسبة لأرسطو فإن الدولة والجماعة ليستا متناقضتين أو متناحرتين.

إن المجتمع هنا متصور كمحرك للتاريخ. ذلك هو حافز الثورة الانكليزية (1640 ـ 1688) ولكن أيضاً هو أفق النظريات التي تشير إلى التهديد الأبدي للنظام الاجتماعي بواسطة «حرب أهلية» (هوبز). هكذا يتم تصور المجتمع على صورة العالم المادي كطبيعة تتمتع بقوانينها الخصوصية وبالتالي فإن نظرية المجتمع تتخذ شكل تاريخ طبيعي للمجتمع.

على المستوى النظري ومع فكر القرن السادس عشر (مكيافيللي أو هوبز على سبيل المثال) ينفتح الطريق أمام انتصار الفكر الدنيوي الذي يمهد أرضية الفكر السوسيولوجي حيث يعتبر المجتمع بمثابة حده الخاص وأساسه تماماً كما شرعية السلطة تأتي من إرادة البشر الذين يعود إليهم خلق المستقبل. في هذا المجتمع، إن الفرد ليس فقط عنصراً منتمياً إلى كتلة جماهيرية بل هو في نفس الوقت تلك الذات التي تمتلك الخطاب العلمي، والآخر أي الإنسان التجريبي. إن كانط وديكارت يعبران عن ذلك على المستوى النظري: كانط يتحدث عن «ذات مفارقة أو متعالية» أما ديكارت فيتحدث عن «كوجيتو» (أنا أفكر إذن أنا موجود) وهذان التصوران يختفيان في الواقع أي في ملاحظة الإنسان التجريبي. وأخيراً يبرز أيضاً الفرد البرجوازي «الفخور بنظرته المثيافيزيقية لذاته» (Akoun, 1973-2000 p.114). من هنا فإن العالم الاجتماعي يعتبر بمثابة فضاء يلتقي فيه إرادات وهذا ما يسميه هيغل «إلحاد العالم الأخلاقي».

بما أن المجتمع الرأسمالي في أوروبا هو مجتمع ذاتي التأمل فإن الفكر الخاص بالبعد الاجتماعي يكتسب ميزة جديدة بالنسبة إلى العصور السابقة. إن علماء الاجتماع عملوا كثيراً في بداياتهم على القطع مع النظام القديم ومع المجتمع التقليدي، من جهة، ومن جهة أخرى على انبثاق المجتمع الجديد أي المجتمع الرأسمالي. إن مواقف دوركهايم حول التضامن الميكانيكي (الآلي) والتضامن العضوي وكذلك مواقف Tönnies أو Weber حول العلاقات بين الجماعة والمجتمع، هي، أمثلة معروفة جيداً. أما تصور سوسيولوجيا أوغست كونت فهو مثال آخر على ذلك. بالنسبة له فإن علم الاجتماع ليس فقط هو العلم الأكثر توليفاً للعصر ولكنه أيضاً وسيلة

تنوير البشرية حول قدرها التاريخي. وقد لا يكون على هذا العلم الاقتصار على شرح الكل الاجتماعي في كل أشكاله وعلى تبيان المستقبل، بل قد يكون عليه أيضاً أن يقدم الوصفات العملية السياسية والاجتماعية من أجل إنجاز العقلنة المنقوشة في ممكنات المجتمع.

على المستوى التاريخي نلاحظ في مختلف البلدان الأوروبية تفاوتاً في الزمن على سبيل المثال بين إنكلترا (ثورة القرن السابع عشر) وبين فرنسا (ثورة نهاية القرن الثامن عشر) وبين المانيا مع سلسلة من الثورات، المجهضة إلى حد ما، حيث برزت باكراً في القرن التاسع عشر اتجاهات قومية ولكن أيضاً برز اتجاه قاري يتمايز عن «الاتجاه الانكليزي» في انكلترا كما في فرنسا نما وتطور فكر «ما قبل سوسيولوجي» كرد على أسئلة تعود إلى مشكلات ناشئة عن الثورات (ما بعد الثورة). والحال، عندما يتشكل المجتمع البرجوازي في فرنسا من خلال وبعد الثورة الفرنسية بالمقابل نلاحظ في انكلترا أن الثورة لم تعد سوى مرجع تاريخي.

إن علم الاجتماع الناشئ مع المجتمع الرأسمالي في أوروبا هو فكر خاص بالبعد الاجتماعي الغربي بشكل نوعي والأوروبي في مصادره. من أجل الأسباب التي أشرنا إليها إن هذا المجتمع يقدم من بين أمور أخرى، خصوصية إلزام نفسه بالتساؤل حول ذاته من أجل إعادة تكوين ذاته. وبالرغم من أن أشكال هذا المجتمع كانت مختلفة جداً على مدى القارة الأوروبية ولكي نميز خصائص عصر نشوء علم الاجتماع يمكننا على الأقل التركيز على أربع مزايا مشتركة تخص علم الاجتماع مباشرة.

أولاً، إن الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية قد أنجزتا أو هما في قيد الإنجاز. إنهما قلبتا بعمق وأعادتا تكوين وتركيب بنيان البلدان المعنية اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً[1]. على أثر هذه القطيعات تبرز أسئلة تطرح نفسها على المستوى الفينومينولوجي (الظاهراتي) كما على المستوى

(1) يميز Nisbet مسار القطيعة ـ الإنبثاق هذا باعتباره بمثابة «ثورتين»: «إنهيار النظام القديم تحت وقع ضربات التصنيع، ثم الثورة الديمقراطية» (Nisbet, 1966-1984, p.37).

النظري حول الآفاق المستقبلية الممكنة للرباط الاجتماعي والفوضوية، للفرد والطبقات الاجتماعية تماماً كما حول آفاق الدولة ـ الأمة والمجتمع المدني.

ثانياً، في عصر نشوء علم الاجتماع في أوروبا هناك بالطبع مستويات أو فضاءات عمومية ولكن هذه المستويات العمومية نادراً ما تشبه النموذج المثالي «للمستوى البرجوازي العمومي» (هابرماس، 1962) حيث أن الرباط أو الوثاق الاجتماعي ينبثق في إطار المناقشات والمنازعات العمومية بين مواطنين ـ برجوازيين أي بين مشاركين جديرين مختارين ومشرعين اجتماعياً حسب معايير العقل من أجل تطوير وإيجاد وتحقيق مشاريع على مستوى المجتمع. بهذه الطريقة النوعية يتكون الرباط الاجتماعي تماماً كما نمط السيطرة الشرعية. هذا هو الجمهور الذي يفرض على المجتمع بشموله مشروعه الخاص لمستقبل المجتمع. ومع ذلك فإن هذه الطريقة في تكوين المجتمع لا تشبه في شيء خطاباً حراً دون إلزامات. بل على العكس إنها تستتبع إضافة إلى أمور أخرى أن تكون البنية الاجتماعية القائمة والمتضمنة للسيطرة واللامساواة التي تطبعها، أن تكون مقبولة بصفتها شرعية وأن تعتبر قابلة للتحسن ولكنها غير قابلة للتجاوز[1].

ثالثاً، إن نظريات الاجتماع القائمة لم تعد تتناسب مع عصورها. إن المثل الألماني يبين أنه خلال القرن التاسع عشر تم الالتزام بتجاوز الفلسفة الاجتماعية القديمة، إذ أن البنية الاجتماعية الجديدة المؤطرة بدولة ـ أمة تنتج موضوعات العلوم الاجتماعية الناشئة. إلى جانب «العلماء» (ڤيبر) هناك صرح لعلماء الاجتماع وللاعبين آخرين في ميدان العلوم الاجتماعية. طبعاً تنقص عملية مأسسة علم الاجتماع التي تشق طريقها بصعوبة في الأوساط الفكرية والأكاديمية.

---

(1) الجمهورية الثالثة في فرنسا كانت تشبه هذا المثال النموذج للمستوى العمومي المطور من قبل هابرماس (1963). أما ألمانيا على مدى تاريخها فلم تعرف أبداً هكذا مستوى.

رابعاً، إن مسائل العصر الاجتماعية الكبرى تتشابه على الأقل في فرنسا وألمانيا حيث تنشأ بعض التيارات السوسيولوجية وهي تشبه أيضاً المسائل الاجتماعية الكبرى المطروحة اليوم. كي لا نذكر سوى بعض هذه المسائل المهمة خصوصاً نذكر ما يلي: كيف يمكن خلق الرباط الاجتماعي وأي رباط اجتماعي؟ ما هي الأسباب التي تدعو اللاعبين إلى العمل والتصرف؟ بالرغم من كون اللاعبين كائنات واعية وعاقلة فإن الأسباب التي تدفعهم إلى التصرف والفعل ليست أسباب العلوم الاجتماعية ولا العقل في تقليد الأنوار. كيف يمكن فهم ذلك؟ إنهم بصفتهم كائنات واعية يتمتعون باستقلالية معينة وبحرية معينة وبخيار وبإرادة وذلك مع كونهم متجذرين وجودياً في وجودهم العرضي أي العالم (الاجتماعي) كما هو عليه والذي يعرفون عنه الكثير وفي داخله يعيشون حياتهم بطريقة واعية. ما هي رؤى هؤلاء اللاعبين حول العالم وما هي العلاقة بين هذه الرؤى وبين العلوم الاجتماعية؟

أخيراً، هناك تساؤل آخر يتعلق بخصوصيات العلوم الاجتماعية وبهويتها في هذا الخطاب الذاتي التأمل، إن التمييز بالنسبة لأنظمة العلوم الاجتماعية الأخرى تقل أهميته عن أهمية علاقاته برؤى اللاعبين في العالم وبأسبابهم في الفعل والتصرف. إن نماذج علماء الاجتماع في فرنسا وفي ألمانيا تُظهر نشوء اتجاهات وطنية حقيقية مرتبطة بفروقات المواريث المفهومية وبمختلف أدوارهم الاجتماعية وبخصوصيات مجتمعاتهم الوطنية بشكل عام[1].

فرنسا والمذهب الوضعي

لقد كان علم الاجتماع الفرنسي منذ بدايته خاضعاً ولا يزال حتى اليوم للمؤشر التوجيهي النظري المتعلق بالتكامل الاجتماعي والسياسي. إن مثال سان ـ سيمون في فرنسا يبين ذلك جيداً إذ أن «الكارثة» (Nisbet)

(1) حول موقف دوركهايم، أنظر على سبيل المثال: دوركهايم 1895 ـ 1975، ص344 ـ 354، ودوركهايم 1913 ـ 1975، ص405 ـ 407. وأيضاً Tiryakian، 1990.

التي أحدثتها الثورة الفرنسية هي تجربة معاشة تجعل المرء ينطلق في البحث عن إعادة التنظيم الاجتماعي والأخلاقي لفرنسا وهذا البحث أطلقة سان سيمون على مدى أوروبا كلها. بالنسبة له إن الثورة هي «. . . نوع من عملية اهتياج تصبح خلالها كل العلاقات القائمة بين أفراد الأمة ذاتها عابرة؛ والفوضوية، التي هي الآفة الاكبر، تمارس الخراب والدمار بكل حرية وصولاً إلى وقت حيث أن حالة البؤس التي تغرق فيها كل الأمة وتثقل كاهلها تولد في نفوس أعضائها الأكثر جهلاً الرغبة في إعادة بسط النظام» (saint-simon, 1803-1865, P.35). بالتالي، حسب سان ـ سيمون «إن فلسفة القرن الثامن عشر كانت نقدية وثورية، أما فلسفة القرن التاسع عشر فستكون خلاقة ومنظمة» (saint-simon, 1810, p.92). وهو لا يتعب ولا يكل من صياغة وإعادة صياغة هذا الطموح.

أما كيتليه (Quételet) ولوبلاي (Le Play) فقد كرّسا أعمالهما خصوصاً لتطوير تقنيات المعلومات الإدارية من أجل تنوير النخبة[1]. بهذا المعنى يمكن اعتبارهما من رواد ما يسمى «البحث التدبيري» (Lazarsfeld) الذي يفتح الطريق أمام تحول علم الاجتماع إلى ميدان الخبرة (بمعنى أن يكون عالم الاجتماع خبيراً يتم الركون إلى خبرته وإلى شهادته).

غالباً ما يتم التقليل من أهمية الثورة الأميركية في عملية تطوير نظريات المجتمع إذ يتم النظر إلى هذه الثورة في فرنسا بمثابة انتفاضة المجتمع ضد الدولة وفي نفس الوقت كتمهيد أو كفاتحة للثورة الفرنسية. وكي نتبين ذلك يجب أن نستحضر ليس فقط كتابات توكفيل بل أيضاً كتابات سان ـ سيمون.

إن سان ـ سيمون شارك مباشرة، ولو بطريقة عابرة، في هذه الثورة (الاميركية) التي بقيت أحد مراجعه الدائمة. إن «الحياة الاختبارية» (سان سيمون) التي هي في نفس الوقت تجربة واختبار والتي عاشها لأشهر في أميركا ولكن أيضاً في ألمانيا سمحت له إبداع مواقف طبعت السوسيولوجيا

(1) أنظر: Lazarsfeld, 1970.

التي نادى بها. أن أكثر ما يهم موضوعنا هو كون هذه الثورة بالنسبة لسان سيمون تحقيقاً لمبادئ أخلاقية عملية معينة كانت موجودة سابقاً في البلد والتي يدافع عنها هذا البلد ضد إنكلترا، ومن هذه المبادئ: التسامح الديني والاجتماعي، الجدارة التي تحل محل الامتياز، ممارسة الوظائف العامة من قبل أشخاص منتخبين وليس ورثة، الجهود الاقتصادي، الجدية، الخ. إذا نظرنا إلى الأمر بالمعنى السائد لدى ڤيبر نرى أنفسنا أمام «أخلاق يومية» (Alltagsmoral)[1]. إن المشروع الاجتماعي الذي ينتج عنها يتوقع مجالاً للحياة إلى جانب الدولة وضد الدولة. أضف إلى ذلك أن تجارب سان ـ سيمون الأميريكة بينت له أن المجتمع الحديث مؤسس على النشاط الاقتصادي الذي بدوره يحتاج إلى تأسيس أخلاقي[2]. إن ذلك أتاح له تطوير أحد أهم موضوعات علم الاجتماع الفرنسي الفتي: البحث عن معايير أخلاقية للمجتمع، عن إبداعها وعن بسطها داخل المجتمع. إذن على قاعدة تجربته المعاشة (جزئياً) مع الثورة الاميركية أمكنه أن يطور فكرة وضعية جداً (ممكن أن تكون خيالية) عن فرنسا الغد، وهذا لم يكن حال توكفيل. إن سان سيمون برجوعه إلى المثال الاميريكي يلح على ضرورة إعداد وتخريج أفضل النخب في كل القطاعات (إقتصاد تقنية علوم) من أجل إعادة تنظيم المجتمع وإعادة تكوين الملكية الاقتصادية.

أوغست كونت كما هو معروف اخترع تعبير sociologie (سوسيولوجيا) أي علم الاجتماع. إن ذلك معروف وهو في ذاته قليل الأهمية بالنسبة لتطور علم الاجتماع. إن كونت كان يستعمل حتى مرحلة «دروس في الفلسفة الوضعية» تعبير «الفيزياء الاجتماعية» بالرغم من أن هذا التعبير[3] يمكن أن يعطي الانطباع بالرجوع الإيجابي إلى العلوم

---

(1) أنظر: Weber, 1920a-1980, p.1-16.

(2) «Saint-Simon, Lettres à un Américain» (رسائل إلى أميركي) (1817) وأيضاً «De la réorganisation de la société européenne» (حول إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي) (1814). ماكس ڤيبر كان من نفس الرأي ولكن لأسباب أخرى.

(3) إن هذا التعبير يعود باحتمال قوي إلى عمل سان ـ سيمون (Travail sur la gravitation universelle) (محاولة حول عملية الإنجذاب الكوني).

الصارمة. ولكنه يرفض بصراحة طرائق العلوم الصارمة وأيضاً الرياضيات وهو يتبنى وينشد منهجاً تاريخياً[1]. وأخيراً هو يفهم أعماله على أنها «وضعية» بمعنى معاصر جداً (مستعيداً بطريقة معينة موقف سان سيمون) إذ أن السوسيولوجيا التي قدمها تضع في متناول المجتمع وسائل إعادة تنظيمه.

إن تاريخ فرنسا القرن التاسع عشر ليس فقط تاريخ تعميم الرأسمالية[2] ولكنه أيضاً تاريخ المحاولات العديدة لإنجاز الثورة الفرنسية ولتكوين الدولة ـ الأمة الجمهورية. إن الجمهورية الثالثة، التي تعتبر أول جمهورية مستقرة في فرنسا هي تحقيق لأحد الانجازات الممكنة للثورة. ولكنها أيضاً مرحلة إعداد واكتمال علم الاجتماع الوضعاني الذي أصبح أحد الأعمدة النظرية والأيدولوجية للجمهورية الثالثة. إن أنصاره تأثروا خصوصاً بتجاربهم المعاشة مع فشل ثورة 1848 كما تأثروا أيضاً «بالكومونة» «العامية» (حكومة شعبية متمردة حكمت باريس من 18 آذار إلى 27 أيار 1871) التي أدى القضاء عليها إلى ولادة الجمهورية الثالثة.

إن كونت وليتريه (Littré) وأنصارهما تجاوزوا مواقف سان ـ سيمون وصاغوا موقفاً قائماً على تركيب أو توليف معين، موقف تسويه وتوازن بين الاهتزازات الثورية والمضادة للثورة التي طبعت بإيقاعها تاريخ فرنسا ما بين الثورة ونهاية كومونة باريس (عامية باريس).

إن «مؤسسة كونت الوضعانية»، انطلاقاً من مواقف سان سيمون وعلى قاعدة توجه اشتراكي، أتاحت بعد ثورة 1848 تحويل المواقف الوضعانية إلى مواقف شعبية كما أتاحت الالتزام النضالي لدى قسم كبير من أعضائها[3]. كان الرهان أو التحدي يقتضي التفكير بجمهورية توفق ما بين النظام القديم والثورة من أجل إتمام وإنجاز هذه الأخيرة. دون الانكباب على تفاصيل الحجج الوضعانية نود استخلاص أن نظرية كونت

---

(1) هذا يفسر كلماته غير الودية حول أعمال كيتليه Quételet.

(2) من المؤكد أن هذا التعميم لم يصل إلى كامل التراب الوطني إلا بشكل غير متساوي.

(3) Littré (ليتريه) على سبيل المثال كان واحداً من أعضائها البارزين.

هي بشكل خاص نظرية النظام الذي يجب خلقه وتفسيره قامت وتطورت في مواجهة حالة الفوضى الاجتماعية السائدة في فرنسا ذلك العصر[1]. وتالياً وخصوصاً في تأويل ليتريه Littré إنها أيضاً نظرية تمحو الذات واللاعب أو الفاعل الواعي لحساب حتميات وقوانين التاريخ. من هذه الوجهة، إنها مساهمة فعالة في تأسيس الجمهورية الثالثة وفي أيديولوجيتها. «بعد التفحص الذي يقوم به العلم الاجتماعي لهذا الشعب المتحرر (من العامية) يتضح أنه شعب متمأسس منضوي في مجموعة من الأدوار والوضعيات التي تخصصه بمكانة وبروح معينة داخل التوزيع الهرمي الجمعي. . » (Cingolani, 2003, p.28). إن الحرية التي يطمح إليها الذوات والتي عاشوها أثناء ثورة 1848 وأثناء «العامية» تنعدم تحت ثقل عمليات الموضعة الاجتماعية[2]. على ذلك فإن التغير الاجتماعي، حسب التيار الوضعاني، يمكن تصوره بمثابة رباط بين الماضي والحاضر، بين الاستمرارية والخلق وكذلك بين النظام والتقدم وهذا يعني: لا ثورة ولا ارتداد (رجعية) إن علم الاجتماع ملتزم في عملية بناء هذه الجمهورية حيث كل ذات لها (ويجب أن يكون لها) مكانتها ودورها ووظيفتها. إن دوركهايم يتبع هذا الخيط على المستوى النظري وعلى المستوى السياسي وذلك من خلال الالتزام في السياسة التربوية التعليمية والأخلاقية في الجمهورية.

إن علم الاجتماع بالرغم من ضعفه كمؤسسة، أصبح علماً قائماً في النظام الجمهوري الجديد وعلماً للجمهورية. منذ ذلك الحين فإن البعد الاجتماعي أصبح يعالج بطريقة حيادية. على المستوى السياسي وجد علم الاجتماع مكانته كمنتج لاقتراحات تحسينات تبعاً لمحددات التاريخ والتقدم[3]. وفي نفس الوقت، لقد قام فكر اجتماعي بدون ذات. إذ أن

---

(1) أنظر حول هذا الموضوع Cingolani, 2003, p.19-75.

(2) كونت يسميها Corporations (جماعات، طوائف، أهل حرف ومهن، تجارات حرفية، مؤسسات. . .).

(3) أنظر Donzelot, 1984.

الذات تمحى في تحليلاتهم لحساب عمليات الموضعة أما الفرد فيمحى لحساب الجماعات، سواء كان ذلك في «التاريخ» عند كونت أو في «المجتمع» عند دوركهايم، كي لا نذكر أكثر من هذين المثلين الكلاسيكيين. إن الذات أصبحت مجرد وكيل لدورها ولقدرها.

إن هذه الملاحظات الموجزة تبين أن علم الاجتماع الفرنسي منذ بداياته ينتمي بمعظمه وضعياً إلى المجتمع لكي يشارك وحتى لكي يقود، عملية بنائه وذلك من خلال تمايزه عن النقد الذي يعتبر بمثابة تدميري. أضف إلى ذلك فإنه منذ البداية يحاول أن يستبعد الذات بطريقة مبرمجة عن تحليل المجتمع. إذن، الفلاسفة والمنظرون المثقفون هم الذين يقومون بمهمة النقد[1].

ألمانيا وكارل ماركس

يجب أولاً أن نتذكر أنه في ألمانيا، منذ كانط وخصوصاً في القرن التاسع عشر كانت الفلسفة «في آن واحد تعبيراً عن الحركات الاجتماعية الكبرى وبذلك وسيلتها الجوهرية» (هوركهايمر، 1962، ص175 ـ 176) ولكنها منذ ذلك الحين تعمل في سبيل البحث عن «الأرض الصلبة لرؤاها في العالم» (هوركهايمر). ثانياً، إن العلاقة بين الدولة والمجتمع هي أحد أكبر موضوعات الفلسفة المثالية (من كانط إلى هيغل) التي مهدت الأرض لمفكرين يمكن وصفهم برواد علم الاجتماع: فيورباخ، روجه Ruge، ماركس، الخ.

إن نشأة الفكر السوسيولوجي تندرج ضمن عملية إعادة توجيه نظرية كبرى. إن ما يميز هذه العملية هو تصور للكائنات البشرية أكثر من مجرد جهد للإمساك بالواقع تجريبياً. إذ أن هذه الكائنات البشرية هي، من جهة، موضوعات لجهود تجريبية تمارس عليها وفي نفس الوقت تتمتع بمصالح معينة، ومن جهة أخرى إن هذه الكائنات بدفاعها عن مصالحها

---

(1) العلاقة بين المثقفين المنظرين والفلسفة والنقد غالباً ما كانت موضع تحليل. أنظر مثلاً Spurk, 1998.

تدافع عن وجودها: إنها ذوات. إن البشر وإرادتهم ودوافعهم للعمل يلعبون أدواراً مهمة جداً في هذه النظريات ما قبل السوسيولوجية في المناقشات حول الدولة ومستقبل المجتمع تتقاطع بسهولة التأويلات العملية والحس السليم ورؤى العالم والتأويلات السياسية.

كما أن الثورة الأمريكية كانت مؤثرة جداً في فرنسا فإن النظريات الفرنسية والوضع الاجتماعي في فرنسا قد أثروا بعمق على نظريات الاجتماع في ألمانيا. بالرغم من أن لورنز فون شتاين (Lorenz von Stein) وكارل ماركس، على سبيل المثال، يتعارضان في تحليلاتهما وفي مواقفهما إلا أنهما يلتقيان في بذل الجهود من أجل تجذير التحليلات في حاضر المجتمع الألماني علماً أن هذا الطموح يأتي بجزء كبير من وراء ـ الرين outre-Rhin. إنهما يريدان فهم ما يحدث في فرنسا وكيف تم تحليل تطور المجتمع الفرنسي في فرنسا.

إن حالة المجتمع الألماني في تلك المرحلة لم تكن مبهجة بل أنها كانت كارثية ولا تدعو لاتخاذ موقف ايجابي. لقد كان تطور الرأسمالية في هذا البلد سريعاً وعميقاً وعنيفاً بشكل لافت ولم يترك سوى القليل من الوقت والقليل من إمكانيات التكيف أمام العمال وأمام العناصر الأخرى الداخلة في عملية التحديث هذه. وذلك يفسر إلى حد كبير عنف الصراع الطبيقي في ألمانيا في تلك المرحلة. إن ما كان يصدم محللي هذا المجتمع السياسي هو بشكل خاص استلاب واستغلال العمال وكذلك النقص في الحرية. في هذه الحالة نحن بعيدون عن تصور «المواطن» في الثورة الفرنسية. وهذا ما يفسر الجهد المبذول من أجل فهم الاستلاب وبالتالي تجاوزه الممكن: «طرق الحرية» (سارتر) التي تشغل (مثلاً) مكانة مهمة في نتاج ماركس.

إن ماركس يضع أيضاً في المقدمة المحاججات التي تفتح الطريق نحو تحليل موضعي حقيقي للمجتمع. وهو يلاحظ في كتابه (الثامن عشر من برومير لويس بونابرت) (18 Brumaire de Louis Bonaparte) أن «البشر يصنعون تاريخهم الخاص بهم ولكنهم لا يضعون حركتهم الخاصة في شروط يختارونها بأنفسهم بل في الشروط التي يجدونها مباشرة معطاة

ومنقولة إليهم. إن تقليد كل الأجيال الفانية يثقل بنفسه ككابوس على دماغ الأحياء» (ماركس 1984، ص69)[1]. إذن إن الذوات ـ الأفراد الموضوعين في ظرف تاريخي طارئ أو عارض هم الذين يفعلون والذين يصنعون الظواهر الاجتماعية وهم يقومون بذلك في وضع عرضي طارئ في ظروف معطاة لهم وجدوها أمامهم وورثوها.

إن هذه المحاجة تذهب عميقاً إذا ما تذكرنا بعض الحجج المفاتيح لنظريته في الرأسمال التي توسع بها في نصوص متأخرة وخصوصاً في (غروندريسه ماركس 1953) وفي (Le Capital) (الرأسمال) (ماركس، 1972). وهو يحلل فيها، من بين أمور أخرى، كيف أن الأفراد عندما يكونون متفرقين يرتبطون من جديد بالرأسمال الذي يعتبره ماركس بمثابة علاقة اجتماعية وليس بمثابة علاقة اقتصادية. بعيداً عن الحكاية الكاريكاتورية عن الرأسمالي الشرير بقبعته على رأسه وسيجاره في فمه والمدعوم من الجيش والبوليس والكنيسة والذي يجبر العمال على الكد في مصانعه، بعيداً عن هذه الحكاية فإن ماركس يحلل بالتأكيد الطابع العنيف لعملية تكامل وانضواء العمال في الرأسمال، ولكن تحليلات العمل والانتاج تصلح بالنسبة له كنقطة إرتكاز وإضاءة التحليل الرأسمال بشكل عام. ومنذ أن تقوم هذه العلاقة الاجتماعية من خلال تجاوز الفترة التي يسميها ماركس «التراكم البدائي»[2] (accumulation dite primitive). فإن الرأسمال يعيد إنتاج ذاته من خلال استيعاب وانضواء العمال أي الذوات الملموسة. إن رب العمل الذي هو أيضاً ذات ملموسة واقعية، يجمع العمال (المستقبليين) في المشروع أو في المصنع لكي يتوصلوا إلى الهدف الذي حدده هو بنفسه. إنه يستطيع جمعهم لأن هؤلاء الرجال والنساء لم يعد لديهم مبررات وجود أخرى على المستوى الاجتماعي وذلك لأن روابطهم الاجتماعية القديمة لم تعد موجودة ولا يملكون خياراً بديلاً عن

(1) نسخة النص الألمانية أوضح (Marx, 1975, p.115).

(2) الترجمة الفرنسية لهذا المصطلح الماركسي مثيرة، الترجمة الحرفية لتعبيره الألماني Ursprüngliche Akkumulation، تقول: Accumulation originaire أي التراكم الأصلي.

النظام الاجتماعي القائم وإن هذا النظام يفرض عليهم غائيته القائمة على إنتاج البضائع والسلع في ظروف خلقها هو وأصبحت قاعدة لأعمال وممارسات العمال[1].

إذن العمال هم في وضع تبعي بعمق يوحدهم لأنهم يمتلكون قوة العمل الضرورية من أجل الانتاج. إن ما يحتاج إليه رب العمل وما يشتريه في سوق العمل هو قوة العمل وليس العامل. والحال فإن قوة العمل، هذه القدرة على خلق المنتجات التي تصبح بضائعاً وسلعاً وقيمة، لا تنفصل عن الكائن البشري الذي يجسدها. إنها ملك رب العمل وهو يستطيع استغلالها شرعياً (في المعنى الذي يقصد ڤيبر).

إذن يتكامل العمال من خلال عملهم ونشاطاتهم مع الرأسمال الذي بدوره يمتلكهم. انطلاقاً من ذلك فإن العمال يتبنون هذا الوضع لكي يتمكنوا من الوجود وبالرغم من أن العنف الذي يتأسس عليه الرأسمال كرباط اجتماعي، بالمعنى التاريخي والمنطقي، لا يستطيع أبداً أن يختفي فإن الذوات، من خلال العمل يخلقون العلاقة الاجتماعية التي تسيطر عليهم.

لذلك نحن أمام «فتشية (عبادة وتقديس) السلعة أوالبضاعة»[2]. بالتالي بالنسبة لعلم الاجتماع، إن ما هو أهم من تحليل عملية الاستغلال هو ملاحظته أن العمل وشروطه (مدة يوم العمل مثلاً) والعمال يصبحون «مطاطيين» أي قابلين للتكيف مع مقتضيات إنتاج وإعادة إنتاج الرأسمال[3] وذلك لأنه تقوم بين العمال وبين منتجاتهم علاقة ذات طابع خارجي وذات طابع سيطرة يسميها سارتر (1960) «سلسلة» (série) أو (حقل عملي ـ ساكن) «champ pratico-inerte».

---

(1) أنظر أيضاً، بصورة عامة، ماركس، 1975.
(2) أنظر حول هذا الموضوع بشكل خاص الجزء الأول من الرأسمال Capital, vol.1.
(3) ماركس يتوسع حول هذه النقطة خصوصاً، في نظريات القيمة المضافة Théories de la plus-value.

إن الأفراد (الذوات) لا يدركون أنفسهم كأفراد ـ مبدعين للأشياء ولكن الأشياء هي التي تتحكم بأقدارهم. إنهم يعيشون في ظلمة كثيفة في ظل القيود وغالباً في القلق. «. . .إن شروط العمل الحي الموضوعية تبدو بمثابة قيم منفصلة ومستقلة بذاتها بالنسبة إلى قدرة العمل بصفتها كائن ـ هناك ذاتي، لهذا السبب إن هذا الكائن ـ هناك يبدو (للعمال) فقط بمثابة نوع آخر من القيمة (أي كقيمة استخدام ليست لهم)» (ماركس 1953، ص365).

إضافة إلى ذلك، إن كل اللاعبين في إطار الرأسمال (العمال المسؤولون المهنيون، أرباب العمل، الخ) يعيدون على طريقتهم وفي إطار رؤاهم للعالم، إنتاج الأشكال الاقتصادية التي يظهر الرأسمال من خلالها أمام الأفراد (الذوات). نتذكر أنه، حسب ماركس، فإن الرأسمال هو علاقة اجتماعية تأخذ اشكالاً اقتصادية. والتبادل والفعالية ليسا سوى مثلين على ذلك. والحال، بالنسبة للاعبين أو الفاعلين إن الرأسمال لا يوجد كعلاقة اجتماعية بما هو عليه بذاته. ماركس يسمي هذه الظاهرة «التجريدات الواقعية» أو «الأشكال الموضوعة للأفكار». من الآن فصاعداً فإن العمال كما كل الأفراد (الذوات) الخاضعين للرأسمال هم غير قادرين على فك رموز الرأسمال والعمل ووضعهم كعمال بمثابة بناءات اجتماعية أي كعلاقات اجتماعية مصنوعة من قبل البشر الذين يمكنهم أيضاً إزالتها إذا أرادوا. إن «التجريدات الواقعية» (ماركس) تتجاوز سريعاً وبشكل واسع عملية العمل والانتاج لتجتاح المجتمع بكامله. «بهذه الطريقة إن عملية الانتاج لا تنتج فقط موضوعاً من أجل ذاته ولكن أيضاً ذاتاً من أجل موضوعه» (ماركس 1953، ص14) انطلاقاً من هنا فإن العمال هم «خاضعون واقعياً للرأسمال» (ماركس).

من أجل فهم مدى تعقيد فينومينولوجيا الرأسمالية ينطلق ماركس من الواقع الملموس الذي يصطدم به الأفراد في حياتهم اليومية. إن الواقع الملموس هوالشكل التجريبي لنتيجة و«خلاصة» (ماركس) الفعل الاجتماعي. فهو (الواقع الملموس) يحمل في ذاته ماضيه الذي ينكشف

أمام التحليل إذا بذل هذا التحليل جهداً لتفكيك الظاهرة لجعل تكوينها قابلاً للعقلنة[1].

بالنسبة لماركس «الواقع الملموس هو ملموس لأنه خلاصة الكثير من التحديدات، إذن هو وحدة الكثرة» (ماركس، 1953 ص ـ 21) لذلك هو يرفض تحليل الظواهر الاجتماعية «بذاتها» وذلك لأنها تندرج دائماً في التاريخ ومتموضعة اجتماعياً بمعنى أن الأمر يتعلق «... دائماً بجسم اجتماعي معين في قلب الذات الاجتماعية..» (ماركس، 1953، ص8) كما قال ماركس حول عملية الانتاج وهو يحدد بأن «عملية تملك عمل الغير التي كانت تحصل في الماضي تبدو منذ الآن بمثابة الأساس البسيط لعملية تملك جديدة لعمل الغير» (ماركس، 1953، ص361).

أخيراً، إن الرأسمال لا يتخذ شكلاً ثابتاً أو أبدياً. على العكس من ذلك إنه بمثابة ثورة دائمة في ذاته. وإن الذوات، الرجال والنساء الذي يشكلونه يكونون موضوعاً لهذه الانقلابات الدائمة «... إن الاضطراب الدائم في عملية الانتاج، واهتزاز كل الأوضاع الاجتماعية المستمر وحالة اللايقين الأبدية، والحركة، كل ذلك يميز العصر البرجوازي عن العصور السابقة» (ماركس انغلز 1974، ص465). إن الرأسمالية بشكل عام والانتاج الرأسمالي بشكل خاص هما مولدان لحالة اللاستقرار وعدم اليقين المتعلق بالمستقبل وأخيراً إنهما يولدان حالات من القلق الوجودي.

والحال فإن الرأسمالية تكون على المستوى التاريخي المستدام بالرغم من أن اعتبارها غاية التاريخ يحتاج إلى البرهنة بالفعل نحن أمام تناقض مزدوج: اولاً التناقض العميق بين ديمومة واستقرار وصلابة الرأسمال من جهة وبين حالة عدم الاستقرار الضرورية الناتجة ذاتياً لدى الرأسمال والتي يحتاج إليها كي يعيد إنتاج ذاته من جهة أخرى. ثانياً: التناقض القائم بين حالة الاستقرار اللامستقرة هذه من جهة وبين هشاشة وتردد وريبة العمال. فهم يمكن أن يصبحوا غير نافعين وأعداداً فائضة دون أن

(1) أنظر حول هذا الموضوع، ماركس 1953، ص364 ـ 365.

يستطيعوا تغيير هذا المسار بعمق تماماً كما الرأسمالي كلاعب فردي من ناحية أخرى. إذن، الرأسمال لا يستطيع تجاوز هذا التناقض المزدوج بشكل حاسم ولكنه يجد دائماً أشكالاً جديدة تسمح بوجود التناقضات «على كل حال، هذه هي الطريقة من أجل حل التناقضات الواقعية» (ماركس، 1972، ص118).

النقد والايجابية كتقليد في العلوم الاجتماعية الأوروبية

لقد رأينا منذ القرن التاسع عشر أن علم الاجتماع الفرنسي يرفض بصراحة المقاربات النقدية لمصلحة الايجابية والوضعانية. بالمقابل فإن المقاربات النقدية كانت حاضرة أكثر في الدراسات الألمانية ما قبل السوسيولوجية. بالتأكيد، ليس «الطابع القومي» أو «روح الشعب» ما يفسر هذا الفرق العميق بين هاتين السوسيولوجيتين الوطنيتين أوالقوميتين بل الانتماءات المختلفة لعلماء الاجتماع في مجتمعاتهم.

الأولى ولدت من ضرورة تجاوز الثورة الفرنسية من أجل بناء دولة ـ أمة جمهورية ومجتمع وطني ـ قومي مستقر. أما الثانية فهي نشأت عن الفلسفة المثالية وعن المواجهة مع عنف الرأسمالية المنتصرة بغياب الدولة ـ الأمة وكذلك بالارتباط مع الضعف الهائل للمجتمع المدني. إن ما يسمى «نقداً» في هذه السوسيولوجيا يتخذ مرجعاً له «شواش» أو فوضى الثورة، بالمقابل هذا المصطلح يتغذى في التقليد الألماني من الفلسفة المثالية. إن هذين المجتمعين، بالرغم من فروقاتهما، يشتركان في كونهما ذاتيي التأمل والسبب البارز في ذلك الخطاب المبرر والمعقول الذي يعبر عن سبب وجود المجتمع كما هو عليه وكما يريد أن يكون.

من الملاحظ أن علم الاجتماع منذ بداياته يتخذ له موقفاً أو وضعية تجاه النقد. أما النقد فهو يستطيع أن يندرج في علم الاجتماع الذي يريد فهم نشوء وبروز المجتمع بواسطة تجاوز الرباط الاجتماعي السائد فيما مضى، وبروز قدرات كامنة لاستيلاد مجتمع آخر، إذا أمكن، يكون أفضل. في هذه الحالة فإن النقد يواجه، من جهة اللاعبين أو الفاعلين

(وخصوصاً الأقوياء منهم) مع قيمهم الخاصة (مثلاً حرية ومساواة المواطنين) التي يمكن أن تكون القيم المشتركة بين الذوات الواقعيين، وذلك من أجل فهم التوترات والتناقضات القائمة بين هذه القيم وبين الممارسات المؤسسة على رؤى معينة في العالم وإرادة وأهواء اللاعبين. ومن جهة أخرى «إن التأمل السوسيولوجي هو، في الجوهر، نقد طالما أنه يتعامل مع النظام الاجتماعي كموضوع ويجعله نسبياً وبمشروعه ذاته يضعه من جديد في موضع التساؤل» (Schnapper 1998, p.21). وثالثاً، إن علم الاجتماع النقدي يأخذ مسافة بالنسبة للفكر المسيطر وهذا ما يكون صعباً عليه أكثر لأنه يعالج أيضاً القيم التي يعبر عنها هذا الفكر من أجل نقد الكلمات والعبارات والمصطلحات المستخدمة لأعطاء معنى وشرعية للمجتمع القائم. أخيراً إن هذه السوسيولوجيا هي ذاتية النقد أي تمارس نقداً على ذاتها إذ عليها أن تستجوب محاولاتها وإجراءاتها ونتائجها التي تكون دائماً مؤقتة وذلك لأن موضوعها أي المجتمع كما معارفها هم علاقات اجتماعية تتشكل ثم تتشكل من جديد، وتبرز ثم يتم تجاوزها. إن عملية فهم مجتمع أو ظاهرة اجتماعية ما ليست أبداً مكتسبة بل مطلوب اكتسابها.

الفصل الرابع

إلتماسات المعنى
وعملية الفهم السوسيولوجي

إن عالم اللاعبين الاجتماعي يندرج في تاريخ المجتمع الطويل الذي يسبق تشكيل أعمالهم. إن المجتمع تحرر ببطء وبعنف من الدولة الاقطاعية والملكية وكذلك من الكنيسة. ونتج عن هذا التحرر، إضافة إلى أمور أخرى، أن الكائنات البشرية تستطيع تحقيق ذاتها في معاشها بصفتها وحيدة. لذلك تم تصور الثورة الفرنسية والثورة الصناعية «بمثابة كوارث» (Nisbet,1966-1984, p38). لقد انهار رباط اجتماعي ثقافي وسياسي وقد تغير بعمق الوجود العرضي للأفراد. إذ من الآن فصاعداً عليهم أن يكوّنوا بوعي الرباط الاجتماعي حسب أسبابهم.

إن هذه الأحداث ستطبع أيضاً بسماتها وبشكل دائم النظريات المتعلقة بالمجتمع. إذ أن هذه النظريات تحيا من خلال وعي الأزمة المنطلقة بسبب انهيار النزعة الإطلاقية وكذلك مختلف أشكال الإقطاعية. بالتالي فهي تنكب أكثر فأكثر على الحياة في المجتمع. إن الأفراد والحرية يحتلّون بشكل دائم مواقع مركزية في هذه النظريات التي تتخذ أيضاً، كموضوعات لها، قدرة المجتمع ضد الدولة والجهد المبذول في سبيل تأسيس مجتمع جديد.

1 ـ الفرد، الذاتية وعلم الاجتماع

إن الموضوعات الكبرى لعلم الاجتماع والتي تستمر حتى اليوم تشكلت باكراً جداً ومنها العلاقة بين الجماعة والمجتمع، المدينة، العمل والمشروع، عملية إعادة بنيان المجتمع، الشرط العمالي والأخلاق العامة، الاستقرار الاجتماعي والبعد السياسي، وأيضاً، المصطلحات الأساسية لعلم الاجتماع مثل «تفريد» و «تجريد». إن موضوعة التفريد تتناسب في الأساس مع القطيعة مع الرباط الاجتماعي التقليدي، كما تلائم نشوء المجتمع الرأسمالي الذي وصفناه بإيجاز. بهذه الطريقة يطرح السؤال الذي أخذ نقاشاً حياً والمتعلق بالرباط الاجتماعي الجديد المطلوب خلقه.

إن عملية التجريد مرتبطة حميمياً بعملية التفريد. إن علماء الاجتماع الأوائل يصرون، وغالباً مع أسف أو قلق، على تجريد العلاقات الاجتماعية. إذ أن ماركس، تونيز Tönnies، دوركهايم، وڤيبر، كل على طريقته، يطرحون هذه العملية بمثابة ميزة جوهرية للمجتمع. دوركهايم، على سبيل المثال، يطالب بقوة بأخلاق جديدة تكون بمثابة وثاق قوي بين الأفراد في سبيل بروز رباط اجتماعي جديد. وهذه الأخلاق هي مجموعة من القيم المجردة التي قد يكون عليها تأسيس معايير وحدود اجتماعية جديدة.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، كانت النضالات من أجل الجمهورية والدولة ـ الأمة والديمقراطية (البرلمانية) والتحرر من البروجوازية كلاعب جماعي مسيطر وتأسيس علم الاجتماع، كل هذه النضالات كانت تسير معاً على قدم المساواة لأن هذا التوحيد كان في نفس الوقت يجسد وحدة الذوات حسب معايير العقل، كما كان يسمح بالسيطرة النزاعية ولكن الشرعية للبرجوازية وكذلك بتطوير الرأسمال وعوالم الذوات المعاشة. إن أشكال الدولة تتغير كثيراً وغالباً جذرياً عبر التاريخ وهي تختلف بشكل كبير بين البلدان (الأوروبية) ولكن يجب أن يكون هناك دولة تكفل اقتران عملية التحرر من البرجوازية بإقامة شكل

جديد من السيطرة الشرعية. وبالمثل فإن أشكال السيطرة ولاعبيها يتغيرون ويختلفون تبعاً للمراحل التاريخية وللبلدان المعنية.

في عصر نشوء علم الاجتماع كانت فكرة توحيد الأفراد المتفرقين في إطار مستويات أو فضاءات عمومية على صورة «المستوى البرجوازي العام» (هابرماس، 1962) كانت تعبر عن مشروع سياسي اجتماعي ونظري فكري.

إن هذه الفكرة تفترض التطابق الصريح بين دواعي العمل ورؤى العالم والإرادات لدى الأفراد (الذوات) الذين سبق أن توحدوا قبلياً. إن هذا التوحيد تم ويتم من «وراء ظهورهم» أي أنهم يشكلون موضوعاً لعملية إعادة توحيد يتعرضون لها كعنف يمكن أن يأخذ الأشكال الأكثر تنوعاً. إنهم يخضعون للمتقضيات التي لا يعرفونها وبالمقابل التي يأخذون منها النتائج.

إن «المجتمع البرجوازي» (بالمعنى المقصود لدى مدرسة فرنكفورت) السائد في عصر نشوء علم الاجتماع يرتبط حميمياً بالتحركات العميقة واللامعدودة على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية في مجالات ومستويات عامة واسعة والتي أثرت عميقاً في عملية تكوين المجتمع. بالتالي فإن الرباط الاجتماعي ليس فقط مؤسس على العنف ولكنه أيضاً بشكل صريح وعلني مبني على قاعدة القبول تبعاً لمعايير العقل (الأداتي أو غير ذلك) والتقدم والرفاهية. لذلك على هذا الرباط أن يتشرعن (بالمعنى المقصود لدى ماكس ڤيبر) علنياً وبدون توقف. بهذه الطريقة فإن عملية خلق الرباط الاجتماعي لها جانب عمومي جداً يبدو ديمقراطياً جداً (غالباً ما هو عليه أيضاً) ولكنه أيضاً وبعمق هش غير مستقر وديناميكي (حيوي) في نفس الوقت وذلك لأن شرعيته مطلوب إقامتها وامتحانها وإعادة استقرارها بشكل دائم. إن مشاريع مستقبل المجتمع تشكل موضوعاً لنقاشات ولمناظرات ولنزاعات عمومية علنية. إن هذه النضالات ليست أبداً منتصرة بشكل مسبق إذ أن المستقبل لا يفرض كتحصيل حاصل. ففي تاريخ البلدان الأوروبية نلاحظ فروقات وتنويعات كبيرة في طريقة تكوين

الرباط الاجتماعي حيث أن مراحل وجوده ليست هي ذاتها ولا إيقاع ظهوره واختفائه هو ذاته.

إن مكانة الفرد والعقل الفردي هي مركزية بالنسبة لعلم الاجتماع وذلك لأن الفرد يوجد تجريبياً متمتعاً بمزايا متعددة (كمواطن ورب عمل وعامل، الخ) ولأن الرباط الاجتماعي لا يولد بشكل طبيعي بالرغم من أنه يبدو للأفراد وكأنه «طبيعة ثانية» إذ يجب تكوينه أو إعادة تكوينه بتوحيد الأفراد المتفرقين. وبالرغم من أن الرباط الاجتماعي يستطيع أن يتخذ أشكالاً ملموسة متنوعة جداً فهو لا يلغي أبداً الافتراق بين الأفراد، إذ أنهم مرتبطون بصفتهم متفرقين. لهذا السبب يوجد بين الأفراد وبين الرباط الاجتماعي بالضرورة علاقة تخارج (ذات طابع خارجي). فمن جهة، إن الفرد لا يذوب في اندماج الروابط الاجتماعية الملموسة التي يشكل جزءاً منها (المجتمع، الطبقة الاجتماعية، التنظيم، الخ) ومن جهة أخرى فإن الروابط الاجتاعية لا تختزل إلى تجمعات من الأفراد.

بالرغم من أن الإنسان أصبح منذ الآن فصاعداً في مركز المجتمع وبشكل ما، في مركز الكون فهو ليس سيداً مطلقاً لهما، على صورة إله دنيوي. إنه يعيش في توتر وجودي لا يستطيع الإفلات منه، فمن جهة عليه أن يتماهى مع آخرين يشبهونه من أجل خلق تكوينات جماعية تحيا بواسطة إرادة مشتركة ودواعي عمل متماثلة يستطيعون أو يحاولون فرضها على المجتمع بكامله، وذلك يعود إلى خياره وإرادته وحريته. ومن جهة أخرى هو مأخوذ، في قلب حدوثه وعرضيته، بالوقائع المنجزة التي توجد بشكل مستقل عنه والتي وجدت قبله والتي يعيد إنتاجها والتي تجعله يعمل، سواء كانت هذه الوقائع طبيعية (يجب أن نتغذى مثلاً) أو كانت اجتماعية (العقلاقات بين الجنسين، الهرمية الاجتماعية لأسرة ما أو لمشروع ما، ألخ).

إن تاريخ الحركة العمالية يرسم جيداً هذا المسار التكويني. إن العمال، في حالاتهم العرضية الحادثة، يكونون مرتبطين سلبياً، وهم

يتجاوزون هذه السلبية باتحادهم عن وعي بصفتهم «عمالاً»، هذه الصفة التي تكون تعبيراً عن هوية خصوصية وليس عن وضعية قانونية وبفضل هذه الأعمال الواعية والإرادوية فإن هويتهم تستطيع أن تتعمم وأن تؤدي إلى تكوين الطبقة العاملة على قاعدة مشروع للمجتمع خاص بهذه الطبقة الاجتماعية.

بداية، بما أنه لم يعد هناك رباط طبيعي أو إلهي، يجب خلقه بوعي ويجب إيجاد الأسباب لفعل ذلك. إضافة إلى ذلك، يجب أن يكون هناك مستويات أو مجالات عمومية من أجل تبادل ونقاش ومنازعة هذه الأسباب ومن أجل تطوير مبرر تأسيس المجتمع وبنيته الاجتماعية أي السيطرة والسلطة القائمة، من بين أمور أخرى.

تالياً، بما أن المجتمع هو ذاتي التأمل، فإن على كل فرد، لكي يكون موجوداً فيه، أن يفكر ذاته في قلب المجتمع كي يتموضع ويعمل فيه أي أن يطور أسباب عمله ورؤاه في العالم.

أخيراً كما رأينا من خلال طرح بعض حجج كارل ماركس، فإن الرأسمالية تنتج بين أمور أخرى، «تجريدات واقعية» و «أشكالاً موضوعية للفكر» تجعل الأفراد ينضوون عن وعي في إطار الرأسمالية[1]. وإذا طوّعنا قليلاً خصائص المحاججة الماركسية نستطيع أن نلاحظ بأن الأفراد يعيشون في مجتمعهم لأنهم يريدون ذلك وهم يريدونه لأنهم لا يستطيعون أن يتخيلوا أنفسهم يعيشون في مجتمع قائم على معايير مختلفة.

حياة وإرادة

في بدايات علم الاجتماع الألماني احتل البشر الواقعيون وإرادتهم وحياتهم مواقع تتسم بأهمية خاصة. إن علماء الاجتماع الألمان حاولوا فهم قوى المجتمع الناشطة والحية المتجذرة في حاضر اللاعبين أو الفاعلين

(1) في التقليد الماركسي، المستعاد مثلاً من قبل مدرسة فرنكفورت، يتم الحديث بهذا المعنى عن «الوعي المزيف».

المعاش. وتأتي محاججة فردينان تونيز Tonnies حول الجماعة والمجتمع بمثابة برهان واضح على ذلك. بالطبع، إن تونيز عبر سنوات عمله الطويلة، لم يوضح أبداً ما إذا كانت العلاقة بين الجماعة والمجتمع مفهومه كنتيجة تاريخية أو كأشكال تجريبية للرباط الاجتماعي، أو كمثل نماذج، أم الثلاثة معاً. في نصه الأساسي حول هذا الموضوع (Gemeinschaft und Gesellschaft) (Tönnies, 1887-1963)، «الجماعة والمجتمع» وفي مختلف مقدمات هذا الكتاب وكذلك في نصوص أخرى مخصصة لهذا الموضوع[1] نجد حججاً تدعم كلاً من هذه المواقف الثلاثة. إن ما يهمنا أكثر من إرادة حسم هذه المسألة هو وجود الإرادة والحياة في قلب محاججته. إن الجماعة مطروحة كوحدة عضوية أو كجسم[2]. ويسود فيها القرب والجوار والحرارة الإنسانية والعلاقات الوجدانية والشعور بالأمان والحماية المعاشة بمثابة «الحياة الواقعية» (تونيز) بالمقابل فإن المجتمع يعاش كاصطناعي يشبه آلة حيث يسود التجريد والحساب والتهديد والبرودة الإنسانية. إن تونيز يشير بوضوح إلى أن هذين الشكلين للرباط الاجتماعي ينتجان عن إرادتين متمايزتين: إرادة الاختيار (Kürwille) وإرادة الماهية (Wesenswille). الأولى تؤسس المجتمع والثانية تؤسس الجماعة.

أيضاً، بالنسبة لڤيبر (1921-1972) إن البشر واختيارهم هم الذين يجعلون نشوء المجتمع والجماعة ممكناً لأن الجماعة بالنسبة له هي علاقة اجتماعية ونشاط اجتماعي قائمان على الشعور بالانتماء إلى ذات المجموعة بالعاطفة أوبالتقليد. وهي أي الجماعة تبرز أو تنشأ إذا وجه الناس أنفسهم تجاه بعضهم البعض بسبب المشاعر المشتركة والجماعية (الطوائفية). بالمقابل فإن المجتمع يتأسس على توازن أو على ترابط المصالح المتحفزة عقلانياً.

---

(1) أنظر أيضاً Tönnies 1931-1982، و Tönnies, 1955، وكذلك Spurk, 1990.

(2) بالطبع، نحن هنا أمام صور اعتيادية لعلم الاجتماع الفتي، سنجدها أيضاً ولكن في تأويل آخر في كتابات دوركهايم، مثلاً.

إن ديلتاي (1875) (Dilthey) (ديلتاي) يصوغ جذرياً العلاقة بين الإرادة والتكوين الاجتماعي وعلم الاجتماع، فإذا كان علم الاجتماع، حسب ديلتاي، يريد ويستطيع أن يكون علم الواقع الاجتماعي - التاريخي أي «علم الحاضر» (ديلتاي) فليس عليه الاستناد فقط على نفسه وعلى خطابه وتقاليده بل عليه أن يستند أيضاً إلى حالات القطيعة داخل المجتمع، إذ أنه يجب تفسير وفهم هذه القطيعات التي تطرح «أسئلة حياة وموت المجتمع» (ديلتاي) «في هذه الحالة، إن دوافع نظرية جديدة تنبثق من الإرادة وتترك آثارها على الإرادة» (Dilthey,1875, p.32) لذلك فإن علم الاجتماع ليس بحثاً عن القوانين الاجتماعية الأبدية التي لا توجد على كل حال وهو انبثق عن القوى الحية في مجتمعات نوعية يجب أن تتناسب معها مناهجه وغائياته.

الوضعانية والذاتية

لقد سبق لديلتاي (1875) أن لاحظ في عصره أن علم الاجتماع يتحول إلى علم وضعي على صورة العلوم الصارمة[1] وبهذه الطريقة إنه يفقد أكثر فأكثر قدرته على فهم وتفسير المجتمع لأنه يحرف اتجاهه عن عملية فهم قوى المجتمع الحية المتجذرة في الحاضر المعاش. لذلك فإن علم الاجتماع هو منذ بداياته ممزق بين الميول الوضعانية والميول الجدلية (الديالكتيكية) الهادفة إلى تفهم معنى الأفراد (الذوات) وإراداتهم.

في إطار النظرة السوسيولوجية الوضعانية، تفقد الذاتية مكانتها المركزية. إذ أن هذه السوسيولوجيا تماماً كما المجتمع الذي توجد فيه وتريد فهمه هي خاضعة للعقل الأداتي. وبالتالي فإن علم الاجتماع الوضعاني يعتبر صلباً، ملموساً، وعملياً، وباختصار إنه يبدو جدياً وهو كذلك. ففي رؤيته للعالم التي يشاطره فيها معظم الذوات، هو يعتبر، بصورة قبلية، الكائن الاجتماعي كما نظام الأشياء الذي يفرض نفسه على الذوات بطريقة إلى حد ما مباشرة، كنوع من طبيعة بشرية، كقوانين

(1) هوسرل أبدى ملاحظة مماثلة فيما يتعلق بالفلسفة.

التاريخ البشري. . وبالأغلب كنوع من القدر المحتوم. إن هذه المقاربة التحليلية للمجتمع تتناسب إلى حد كبير مع تجارب الذوات[1]. إن هذه النظريات تتناسب مع أوضاع «يعتبر فيها الناس أنفسهم بمثابة جمع من الذرات أو بمثابة نسق ميكانيكي وممارستهم تستخدم لإنقاذ كينونتهم المادية في إطار مجموعة لا عضوية مدركة ككلية شمولية» (سارتر، 1960، ص 310)[2]. من هنا فإن النظريات السوسيولوجية الوضعانية تعتبر الأفراد (الذوات) كعناصر تابعة لعدد معين من عمليات الموضعة (قواعد، انتظامات، قوانين، مصالح. . .) وذلك يتطابق كثيراً مع تجارب الأفراد المعاشة. إن علم الاجتماع يتعامل مع الأفراد (الذوات) كما هم عليه وليس كما كانوا عليه من قبل أو كما قد يكونون في المستقبل. لقد اتخذ لنفسه مهمة ووظيفة ضبط القواعد والانتظامات والقوانين، الخ المتعلقة بالرباط الاجتماعي وبمصالح العناصر المحددة خارجياً التي تكونه. وإن ذلك لا يستتبع بالضرورة الدعم السياسي ـ الاجتماعي لحالة مراوحة المجتمع القائمة ولنظام الاشياء القائم. مع ذلك، وفي إطار هذه المقاربة، إن ما يسمى «نقداً» يقتصر على تقديرات أو تشخيصات منشقة لعمليات الخلل في عمل المجتمع، أو على إدانة النواقص والعيوب والفضائح، الخ أو على إعلانات وبيانات كفاحية إلى حد ما.

إن نشأة علم الاجتماع الوضعاني استندت إلى تقليد طويل في قلب العلوم الأوروبية التي انطلقت في «أزمة العلوم الأوروبية» (هوسرل) التي يميزها هوسرل بمثابة «الحركة التاريخية لانكشاف العقل الكوني المتجسد في الإنسان بما هو كذلك» (Husserl,1996,p15). ففي محاضرته الشهيرة، «أزمة العلوم الأوروبية والفيتومينولوجيا المتعالية» (هوسرل 1996) يترك لنا

(1) كما يحدد سارتر بالنسبة لمثل المجموعة: «. . . إن ممارسة المجموعة من خلال النفي العملي لكينونتها خارج ذاتها كقدر تشكل هذا القدر بمثابة منفعة مستقبلية (يعني عبر الموضوع المادي)، بمثابة اقتضاء موجود في الطابع المادي ـ القدر لكي يتحول إلى طابع مادي ـ منفعة» (سارتر، 1960، ص319).

(2) لذلك فإن سارتر على سبيل المثال يحكم على علم الاجتماع باعتباره عاجزاً عن فهم الإنسان وبالتالي عن فهم المجتمع. أنظر على سبيل المثال سارتر، 1984، ص34.

هوسرل دفاعاً شغوفاً ومؤثراً عن الذاتية يدعونا إلى إعادة وضع الإنسان وذاتيته في مركز التأمل (السوسيولوجي). إنه يلاحظ بالنسبة للفلسفة، وهذا ما يصح أيضاً بالنسبة لعلم الاجتماع الفتي، أنها موحدة بروح أوروبية متميزة «بتصورها النقدي للتاريخ ـ لتاريخنا» (هوسرل، 1996، ص77). نحن ورثة ومشاركين في «اتجاه إرادي» (هوسرل) يعبر هذا التاريخ الذي اتخذ مصدره في الفلسفة اليونانية القديمة. إن هذه الفلسفة هي مصدر الروح الأوروبية المتميزة بإرادة الفيلسوف وباستقلاليته وبلجوئه إلى التاريخ. ومع ذلك فإن هوسرل يثبت وجود أزمة كبرى في العلم الأوروبي وذلك لأن علميته أي طريقته في صياغة مشكلاته ومنهجيته هي موضع سؤال. إضافة إلى ذلك، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إن العلوم الوضعية هي التي تصوغ رؤى العالم الخاصة «بالإنسان الحديث» (هوسرل). بالتالي لم نعد نطرح الأسئلة الحقيقية «وإن علوماً بسيطة في الوقائع تخلق أناس وقائع بسطاء.. و... في حياتنا البائسة... هذا العلم ليس لديه شيء يقوله لنا» (Husserl, 1996, p.4).

ما هو معنى الوجود؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب العودة إلى محاججات معقولة (في تقليد فلسفة الأنوار) تتعامل مع العقل والجهل وكذلك مع الإنسان كذات حرة، لأن «الحرية هي قدرة الإنسان على خلق نفسه في إطار إمكاناته بذاته وببيئته بطريقة معقولة» (هوسرل، 1996، ص ـ 5). والحال، فإن وضعانية العلوم أهملت الأسئلة الكبرى الموروثة من عصر النهضة، والتي تعالج «الإنسانية الأوروبية» (هوسرل) ومشروع خلق إنسان حر بفضل الفلسفة. إن انهيار الإطار الفلسفي يؤدي إلى إنهيار العقل. وذلك يجعل من المستحيل إيجاد معنى للحياة وللعالم وللتاريخ. ذلك يعني «استحالة أن يعطي الإنسان معنى معقولاً لكينونته هناك الفردية والعامة» (هوسرل، 1996، ص ـ 12). حسب هوسرل، إن الفلسفة، وبرأينا علم الاجتماع أيضاً يجب أن تبرز قيمة العالم المعاش واقعياً وكذلك التجارب وذلك من خلال البحث فيها عن العقل والمعنى لا غير.

مع ذلك فإن النزعة الموضوعية التي تسيطر في العلوم تتموضع في العالم المعطى بالتجربة بمثابة تحصيل حاصل. بالنسبة لهوسرل، إن عملية سؤال العالم بذاته لا معنى لها. وهو يعتبر معنى كينونة عالم حيوي معين بمثابة بناء ذاتي، مثل حصيلة هذه الحياة «ما قبل العلمية» وخالقة للتجارب. ففي الحياة يتشكل معنى وصلاحية معنى العالم المعني بالتجربة. إن العالم «الحقيقي موضوعياً» هو عالم العلوم التي يمكن تطويرها من خلال سؤال الذاتية. «إن الذاتية هي الأولى في ذاتها» (هوسرل، 1996، ص76). في محاججة هوسرل يمكن ملاحظة أن الوضعانية بشكل عام وعلم الاجتماع الوضعاني بشكل خاص عاجزان عن القيام بـ «إلتماس المعنى» بالتالي فإن علم الاجتماع الوضعاني لا يستطيع أن يكون متفهماً.

في علم الاجتماع، إن الطريقة الأكثر شيوعاً لتجاوز «أزمة العلوم الأوروبية» تمثلت في إهمال الذاتية وفي الإنضواء ضمن منطق تشغيل المجتمع دون الدفاع عنه بالضرورة. والحال، بدايةً، إن إطار المجتمع يعتبر غير قابل للتجاوز. تالياً، إن عمليات الموضعة تأتي في الطليعة في الخطاب السوسيولوجي، يعني أن ما هو حي في العلاقات الاجتماعية يتجسد في إطار ميت يسيطر أكثر فأكثر في المجتمع الرأسمالي. لذلك فإن علم الاجتماع هذا يتناسب مع التشيؤ و الفتيشية (تقديس وتعلق بالأشياء) (بالمعنى الماركسي) النامية في المجتمع. إن المجتمع يحضر كنسق ذاتي الشعور وضروري، وعلم الاجتماع يحلله على أنه كذلك. بهذه الطريقة فإن الذات والذاتية تختفيان لمصلحة عمليات الموضعة والتبعية التي تعتبر من الآن فصاعداً بمثابة تصور قبلي. إن إعادة قراءة الصفحات الأخيرة في كتاب ماكس ڤيبر «الأخلاق البروتستانتية» على سبيل المثال، تبين أنه حتى الإرادة (في هذه الحالة: إرادة العمل الشاق) أصبحت إلزاماً، إذن شكلاً من أشكال التبعية. بما أن معنى وجود العنصر الفاعل معطى قبلياً فإن هذا العنصر يتطابق أو يجب أن يتواءم معه. بالمقابل فإن النقد يضع في الواجهة الذات الحية الواعية التي تكون كائناً حسياً يعيش حياة دراماتيكية من أجل إلتماس المعنى.

في ثلاثينيات القرن العشرين لاحظ هايدغر مآل التطور الذي حلله هوسرل. «البحث هو جوهر ما يسمى اليوم بالعلم» (Heidegger. 1983 - 2003, P.77). إن هايدغر يشرح على منوال العلوم الدقيقة أن ما نفهمه اليوم بكلمة «بحث» هو بحث اختباري مجزأ تبعاً لجزئيات المجتمع المختلفة ومتحول إلى مشروع (هايدغر). إن كلمة «مشروع» (entreprise) لا تشير إلى عملية دخول المنطق السلعي. بالنسبة لهايدغر إن المشروع كما البحث يشكلان «مخططات أولية» تحصر الأشياء أو الموضوعات وتفرض على مختلف الأنظمة المعرفية أن تقتصر على تحليل قطاعات معينة من الواقع وهما لم يعد عليهما تشريع عملهما إذ أنهما يعتبران غير قابلين للتغير. إن الباحث يحل من الآن فصاعداً محل «العالم»، والجامعة تصبح مجموعة مشاريع[1]. إن المؤسسات تكفل تفوق الآلية على الكينونة سواء كان الأمر يتعلق بالطبيعة أو بالتاريخ، التي تتجسد في البحث. إن «الجري وراء نتائج متراكمة وحسبانها» (هايدغر، 1938 ـ 2003 ص 97) يشكل ميزة البحث الأكثر جوهرية بالتالي ومن الآن فصاعداً إن عملية المأسسة هي التي تصنع شهرة العلم وليس التكوين (Bildung) لأن عملية المأسسة هي ضمانة «أولوية الآلية بالنسبة للكينونة (الطبيعة والتاريخ) التي تتشيأ دائماً من جديد في البحث» (هايدغر، 1938 ـ 2003، ص. 84). وأخيراً، إن الجامعات التي تحتل تقليدياً في ألمانيا مكانة مركزية (ومن الممكن أن تكون المكانة المركزية) في الحقل العلمي هي اتحادات مشاريع (كونفدرالية مشاريع).

إرادة الفهم والنقد

«إن العرفان والممارسة يواجهان لانهائية الواقع التاريخي ذاتها ولكنهما يستجيبان لها بطريقتين متعارضتين: العرفان يرد بمضاعفة وجهات النظر من خلال استنتاجات مؤقتة مفتوحة متحفزة أي شرطية، أما الممارسة فترد من خلال قرارات مطلقة منحازة وغير مبررة... التاريخ بكامله

(1) أنظر، Heidegger, 1938-2003, p84 et 97-98.

ما يزال عملاً أما العمل فهو تاريخ أساساً» (Merleau-Ponty, 1955-2000,P.19)، إن نظريات الاجتماع ليست طرق استعمال أو مجرد «وصفات للمطبخ» (Schütyz) من أجل التصرف في وضع ما أو في حقل معين. إن محاولات استبعاد أعمال عمومية، من خلال النظرية «المراد تطبيقها»، والمخاطر وحالات اللايقين، والشكوك التي يحتويها كل خيار وكل قرار، ليست شيئاً آخر سوى الصدى المعكوس لقلقنا الوجودي ولوحدانيتنا؛ إذ لا أحد يختار بدلاً منا. إن الأمر يتعلق بأن نعيش عصرنا وليس بأن نتأمل بالمجتمع وبالتاريخ بل بصناعتهما. بالرغم من أن كل فعل يلزم التاريخ في كليته نحن لا نجد فيه قواعداً بمثابة حقيقة مطلقة وذلك لأن التاريخ يُصنع من قبل البشر الواعين الذين يمتلكون رؤى مختلفة في العالم.

بالمقابل، إن نظرية معينة للمجتمع هي من قبيل نوع من الرهان: في الحياة داخل المجتمع هناك بنى مجردة يمكن للتحليل السوسيولوجي أن يساعدني على فهمها. في حياتي، ألمح منها الاشكال الملموسة والتجريبية في النظرة التي أحملها عن الآخرين وفي النظرة التي يحملها الآخرون عني، ومن خلال رؤيتي للعالم. إن رؤى العالم ترشد الأفعال التي تخلق الرباط الاجتماعي الذي يمكن لنظريات الاجتماع جعله معقولاً. وأخيراً، كما رأينا، إن النقص يتيح النقد الذي يمكن أن يصبح نظرية نقدية، يعني كشف النقص باسم مستقبل أفضل، وأيضاً كشف مكتسبات وحالات ضعف نظريات أخرى انكبت على المجتمع أو على ظاهرة اجتماعية ملموسة من أجل تجاوزهما.

أضف إلى ذلك، أن النظريات والكتاب ينتمون إلى عصورهم وهم ملتزمون بشكل صريح وعميق في المجتمعات التي يعيشون فيها والتي تشكل في نفس الوقت موضوعاً لتحليلاتهم. إن النظريات لا توجد إلا من أجل الجمهور وهي مكتوبة أو منشورة تحت شكل آخر من أجل هذا الجمهور. لذلك فهي لا توجد إلا في إطار التفاعل بين المنظر وجمهوره. إنها مداخلات أو تدخلات في المجتمع. ومن المعروف أن النظريات والمنظّرين متجذرون في ثقافاتهم التي ورثوا عنها ما يسمح بالاستمرارية في الإنتاج

الذهني النظري. لهذا السبب، كما عرضنا في الفصل الأول، فإن الرواد الكلاسيكيين في علم الاجتماع هم بشكل خاص ذات قيمة نفيسة.

إن المنظرين هم من جهتهم أيضاً لاعبون أو فاعلون كما أي كان ولذلك فهم يمتلكون رؤى في العالم. لذلك فإن عمليات تسجيل وتنسيق وتصنيف ظواهر إعادة إنتاج المجتمع مع ذكر حالات الخلل أيضاً، غالباً ما تعتبر بمثابة نظريات اجتماعية، وإن الأعمال التي تندرج في إطار هذه المقاربة هي غالباً ما تكون أيديولوجية طالما أنها تعلن الحدوث والعرض كقدر محتوم وذلك استناداً إلى حتميات متعددة ومنوعة (تكنولوجيا، أسواق، طبيعة بشرية، الخ).

في العلوم الاجتماعية (خاصة منذ إعلان موت الذات من قبل البنيوية) غالباً ما يتم رفض أخذ رؤى العالم على محمل الجد والبحث عن «الأسباب الحقيقية» في عمليات الموضعة (البنى، عمليات المأسسة، العادات والتقاليد، الخ.) من خلال استبعاد الأفراد الواقعيين، بهذه الطريقة، من التحليل. إنها طريقة في تجنب المسارات الحية التي تكون المجتمع، لمصلحة ما هو جامد وميت. إن العلوم الاجتماعية، من خلال تجنبها لما هو حي وحيوي، تقتصر على ما هو كائن. بهذه الطريقة هي تقبل بصورة قبلية الكتلة العملية الجامدة على أنها المنطق الوحيد لإعادة الإنتاج الاجتماعي الممكنة. وبذلك هي تندرج في هذا المنطق ذاته.

إنطلاقاً من تحليل الحدوث والممكنات الموجودة فيه يمكن استخلاص حرية الأفراد الواقعية وخياراتهم في وضع معين. إن كل ظاهرة تحمل تجاوزها الخاص في ذاتها: إنها ما ليست عليه بعد. وهذا ما يفسر الدينامية (الحيوية) الاجتماعية. إذن، تستطيع النظرية النقدية للمجتمع أن تستعيد زمام النقد الذي انطلق فيما مضى مع «الأنوار» وأن تنطلق بشكل واع في النقاش العمومي.

إن علم الاجتماع وعلماء الاجتماع، كي ينجزوا طموحهم وبرنامجهم في فهم المجتمع، عليهم أن يأخذوا بوعي وبصراحة، موقعاً لهم في عصرهم وذلك على المستويين الفكري النظري والاجتماعي. إن هذا

العلم يضع في مركز تحليله الفرد المتموضع داخل المجتمع الراهن ونشاطاته. يتم الانطلاق من الشكل الراهن للمجتمع لأن «الشكل الأحدث للظلم ينير الكل» (أدورنو، 1942، ص 374).

بالمقابل، من خلال وضع الأفراد (الذوات) الواعين والأحياء في مجتمعهم المتكون تاريخياً في مركز التحليلات نستطيع أن ندرك أن هذا المجتمع هو في آن واحد مجموعة ملموسة واقعية وكيان كلي مجرد. ولا يجب الخلط بين الملموس وبين المظهر التجريبي لظاهرة ما. فكما رأينا إنه نتيجة و «خلاصة» (ماركس) الممارسات والأعمال التي تقترن فيها تبريرات منطقية للأعمال وتبريرات منطقية اجتماعية. إن تحليل الواقع الملموس يكشف عن العلاقات المجردة الموجودة بين اللاعبين (الفاعلين) (مثلاً: الاعتراف، المنطق السلعي، الخ.) وبين عمليات الموضعة (التي هي نتائج لأعمالهم) وأيضاً بين اللاعبين وعمليات الموضعة.

إن كل ظاهرة تحمل في ذاتها ماضيها الذي ينكشف أمام التحليل إذا بذل التحليل جهداً في تفكيك الظاهرة لكي يفهم تكوينها[1]. إن الواقع الملموس هو نقطة انطلاق بالنسبة للتحليل وللفكر كما هو بالنسبة لمبررات العمل والفعل ولرؤى العالم. فبالفكر وبتطوير عمليات التجريد وليس بالوصف التجريبي يمكن فهم الواقع الملموس. إن الكل الاجتماعي أي المجتمع هو أيضاً ليس قابلاً للإدراك ولا للفهم والعقلنة من خلال التجربة وذلك لأن «الكيان الكلي، إذ يبدو في الرأس بمثابة وحدة أفكار، هو نتاج الرأس المفكر الذي يمتلك العالم بالطريقة الوحيدة القادر عليها.. إن الفرد (الذات) الواقعي يستمر في استقلاليته خارج إطار الرأس» (ماركس، 1953، ص21). لهذه الغاية يمكن الرجوع إلى التمييز الكانطي بين الحساسية والفهم. إن الظاهرات تعطى من خلال الحساسية أما الفهم هو الذي يسمح لنا بالتفكير فيها[2]. أضف إلى ذلك أن مصطلح التخيل أو التصور (Vorstellung) عنده يشير إلى أن معرفتنا بالأشياء لا تتجاوز

(1) أنظر حول هذا الموضوع، ماركس، 1953، ص364 ـ 365.
(2) كانط، 1956 (المقدمة).

ما نضعه نحن في الأشياء. إذ أنها نوع من تركيب وتوضيب للأفكار التي تتطابق مع الظواهر التجريبية لإعادة الإنتاج.

لا يمكن تجاهل أن اللاعبين (الفاعلين) لم ينتظروا أبداً تفسيرات أو شروحات العلوم الاجتماعية كي يمارسوا فعلهم أو كي يكونوا لأنفسهم فكرة عن العالم الاجتماعي وعن مختلف الظواهر التي يتألف منها. إن دوركهايم وماكس ڤيبر على سبيل المثال سبق أن أشارا إلى ذلك. وأيضاً لا يمكن تجاهل أن الخطابات الكبرى التقليدية في العلوم الاجتماعية قد فقدت الكثير من ملاءمتها للأوضاع الراهنة. إذ أنها لم تعد تستطيع إعطاء معنى لوجود الأفراد، ومن الممكن أنها لم تستطع أبداً فعل ذلك.

إن انطباع اللاعبين (الفاعلين) في أنهم يعيشون في إطار قدر محتوم، هذا الانطباع المستعاد من قبل العديد من علماء الاجتماع يخاطر في خنق القدرة على التخيل أو التصور على المستوى الاجتماعي كما على المستوى السوسيولوجي ولكن أيضاً في مجالات أخرى (كالفنون) تتخطى موضوعنا هنا. مع ذلك فإن النواقص توجد على المستوى الاجتماعي وتستمر وتظهر إلى العلن. إن ما يصدم المراقب ومحلل المجتمع ليس فقط كثرة وتنوع هذه التظاهرات ولكن أيضاً الرهان أو التحدي العميق الذي يعبر عن نفسه من خلالها: إن الأمر غالباً ما يتعلق بعمليات إلتماس المعنى. إننا نجد أنفسنا أمام أسئلة وجودية يجب علينا فهمها. لا يجب علينا فقط معرفة كيف نكشف حجاب المجتمع كما هو وكما يمكن أن يكون عليه ولكن يجب على الأخص أن نريد ذلك. ومن أجل أن نفهم وجودنا داخل المجتمع وكذلك المجتمع ككل اجتماعي ومن أجل إعطائهما معنى نعود إلى ذاتنا كما يشير مثلاً Wright Mills (1967-1977) بتحفظ.

من أجل تحليل المجتمع يجب قبول حالة المجتمع اليوم كتحدي وليس كقدر محتوم. وإن هذا العمل الفكري يستطيع الاستناد إلى ميراث ثمين من العلوم الاجتماعية ولكنه لا يستطيع أن يقتصر على استخدام النظريات ومقاربات ومفاهيم، الخ من عصر آخر. إن علم الاجتماع المتجذر في

عصره والذي يقع خارج أي برج عاجي يعالج مجتمعاً ملموساً يوجد في لحظة معينة من التاريخ. إن علماء الاجتماع ليسوا «فوق صراعات» عصرهم بل إنهم ملتزمون فيها كما أي لاعب. ومع ذلك فإن مهامهم لا تكمن في استخلاص طريقة استعمال من أجل عمل اللاعبين إذ أن ذلك يعود إلى مجال الخبرة وإلى الميدان العلاجي.

2 ـ الرباط الاجتماعي وإلتماسات المعنى

إن اللاعبين (الفاعلين) كما الباحثين يتحركون ويتحفزون من خلال مشاريع معينة وهم يتخذون الماضي مرجعاً لهم عندما يستهدفون مستقبلاً أفضل وذلك لأنهم يعيشون دائماً في حالة من النقص. وهم يختبرون عالماً اجتماعياً غير مكتمل ويخترعون لأنفسهم انتظارات في سبيل حياة أكثر ملاءمة لهذه الانتظارات وفي سبيل عالم أفضل. بهذه الطريقة كل واحد يفكر بوضعه على طريقته كما لو أن عليه تجاوز هذا الوضع وهكذا ينفتح على المستوى النظري طريق الفكر النقدي.

بالرغم من أنه لا يمكن اعتبار رؤى العالم ومحاججات العلوم الاجتماعية بمثابة دائرتين مقفلتين بإحكام الواحدة بالنسبة للأخرى إلا أنه لا يمكن الخلط بينهما في عملية تحليل المجتمع، إذ أن التحليل السوسيولوجي وأسباب فعل اللاعبين لا تعود لذات المنطق وليس لها ذات الغائيات.

الرباط الاجتماعي بين أفراد متموضعين وعملية فهمه

منذ انهيار المجتمع التقليدي لم يعد هناك شيء مضمون، أبدي، مستقر ومفروض من قبل سلطة سامية معصومة عن الخطأ. إن اللايقين المقلق والذي غالباً ما يكون مؤرقاً ليس فقط هو قاعدة بروز الذات التي أصبحت مركزاً للعالم والتي تفكر هكذا[1] ولكنه أيضاً يغذي وعي ضرورة وجوب خلق الروابط الاجتماعية. بالمعنى الهيغلي هناك ضرورة للقيام

(1) الشك الديكارتي، على سبيل المثال، يجد جذره في هذه الواقعة.

بذلك: إن عبارة Notwendigkeit (هيغل) يمكن ترجمتها بـ «فعل رد البؤس» يعني التجاوز (الممكن) للبؤس.

لقد أظهرت التجربة التاريخية أن النظام الاجتماعي ليس مضموناً إلا بواسطة البشر وأعمالهم. لهذا السبب فإن البشر وحدهم هم الذين يستطيعون قلبه إذا أرادوا ذلك. إنهم يستطيعون محاولة تجاوز حالات النقص التي يعانون منها دون انتظار حياة أخرى فيما وراء الوجود الأرضي هذا إذا كان هذا الماوراء موجوداً. إن الثورتين الفرنسية والروسية على سبيل المثال مهمتان بشكل خاص، على المستوى التاريخي لأنهما أظهرتا على صعيد التجربة أنه يمكن الانقلاب على النظام الاجتماعي من خلال نشاطات واعية في سبيل انبثاق مستقبل افضل وذلك بالرغم من أن نتائج الأفعال والممارسات لا تتناسب بالضرورة مع انتظارات اللاعبين (الفاعلين). بشكل عام نحن أمام غائيات مضادة حقيقية.

وبعد ذلك فإن تطور الرأسمالية خرب وأفسد وقلب النظام الاجتماعي السائد فيما مضى لكي ينهيه ويقضي عليه بالعنف وغالباً بالعنف الجسدي. وعلى نفس المنوال ثم بسط تعميم الإنتاج والتبادل السلعيين وكذلك الدول التي تناسب هذا الوضع الاقتصادي والسياسي الجديد تماماً كما تناسب شكل الرباط الاجتماعي الذي يخطو ببطء.

تقليدياً، إن الدولة (ـ الأمة) هي التي تؤطر شرعياً وجود الأفراد داخل المجتمع (بالمعنى المقصود لدى ڤيبر) ومع ذلك فإن الأفراد لا يختفون هكذا بل أنهم يجدون صيغة نوعية للاتحاد أيضاً القلق الوجودي يفسر مراودتهم لأنفسهم بالخضوع «لقوة الأشياء»التي تبدو لهم آمنة وموثوقة ومحتومة في آن واحد. وباعتبارهم لهذه القوة كقدر محتوم فإنهم يقضون على إمكانيتهم في أن يكونوا أحراراً أي في أن يعيشوا بوعي استقلاليتهم مع الآخرين. طبعاً، إن ذلك يعد طريقة في خلق الرباط الاجتماعي. من الآن فصاعداً، إن الأفراد (الذوات) المنغمسين في نسيج المجتمع يتكيفون مع هذا المجتمع وبتكيفهم معه فإنهم يجعلون هذا النسيج أكثر

فأكثر جماداً وسكوناً. إنهم يخضعون للكينونة دون أن تختفي مع ذلك ممارساتهم[1]. هكذا هم يخلقون رباطاً اجتماعياً بينهم من خلال أعمال واعية بالخضوع لقوانين تنفرض عليهم. وليست ارادتهم في أن يكونوا أحراراً بل إرادتهم في التكيف مع هذا الواقع الخارجي هي التي ترشد أعمالهم[2]. وبالرغم من أن هذا الوضع يبدو لهم كقدر محتوم غير قابل للتجاوز إلا أن تجاوزه قابل للتفكير به وبالتالي هو ممكن. ومع ذلك ليست الطوباويات كتلك التي تحلم بجنة أرضية أو بعالم كامل هي التي تسمح بذلك. «لكي أنجز عملية تحريري علي أن أتحمل مسؤولية شرطي الحاضر بما أنني لا أستطيع تغييره إلاّ بالاعتراف به أولاً على أنه شرطي، أنا من أجل التأثير فيه» (Gorz, 1977, p.457).

ومع ذلك فإن عالم اليوم يظهر للأفراد كما لمعظم علماء الاجتماع بشكل مختلف. فهو يشبه قدراً محتوماً يتمتع ببعض هوامش من الحرية. وبالرغم من أن العالم ليس كاملاً فإن الأفراد يلاحظون بأنه ليس هناك عوالم أخرى ممكنة وذلك لأنهم لا يستطيعون ولا يريدون تخيلها. بالتالي يجب تدبر الأمر مع هذا العالم الاجتماعي بالرغم من أن نواقص عديدة تستمر فيه على الصعيد المادي كما على الصعيدين الوجداني والنفسي. ويمكن التمييز بين أربعة أساليب «للتعامل مع هذا العالم»:

1 ـ من خلال التماهي معه للاستفادة منه قدر الامكان،

2 ـ من خلال ترتيب الأمور مع هذا العالم باختيار أضعف الشر،

3 ـ من خلال الحديث والتكلم (voice, Hirschmann, 1970-1995) من أجل تحسينه،

4 ـ أخيراً من خلال الانسحاب قدر الإمكان من أجل تحمله بأقل ما أمكن (exit, Hirschmann, 1970-1995).

---

(1) أنظر أيضاً، سارتر، 1960.

(2) لقد سبق La Boétie أن وضع هذه العملية في القرن السابع عشر تحت مفهوم «عبودية إرادية» أما كانط في القرن الثامن عشر فاعتبرها بمثابة «تبعية».

من أجل فهم أفضل للعلاقات الاجتماعية التي يتم نسجها بين الأفراد (الذوات) الموضوعين في مواقف معينة يمكن الرجوع إلى مصطلحات سارتر الذي يميز (بين أمور أخرى) نوعين من التوسطات بين الأفراد نفهمهما كمثالين نموذجين: الممارسة المشتركة من جهة والتسلسلية (sérialité) من جهة أخرى[1]. إن الممارسة المشتركة هي محررة، توليفية وتوحيدية ضمن إطار مشاريع مشتركة. أما التسلسلية (التماثلية) فهي، بالمقابل تتميز بكون«. . . الجمود او السكون ذاته، مختلطاً مع الغيرية، هو الذي يصبح المبدأ التوليفي وينتج قوى جديدة» (Sartre 1960, P.281)[2].

إن سارتر القريب من الفكرة الماركسية عن التشيؤ وفتيشية أو تقديس السلعة، يصف كيف أن الأفراد الموحدين كسلسلة يصبحون أشياء[3]. إن أوضاعهم التسلسلية هي «. . . الكينونة ـ بكاملها ـ خارج ـ ذاتها ـ في شيء ما كونها شرطاً للممارسة يكون بمثابة أمر قطعي. . » (سارتر 1960، ص307). أما مصالحهم فهي أيضاً متشيئة تماماً كما الروابط الاجتماعية التي يخلقونها[4]. من الآن فصاعداً «المستقبل يأتي إلى الإنسان من خلال الأشياء طالما أنه يأتي إلى الأشياء بواسطة الإنسان» (سارتر، 1960، ص 289) وبالتالي فإن وجودهم يشبه قدراً محتوماً. ومع ذلك فإن الأفراد يستطيعون أن يجربوا جعل السلسلة والمصالح المتشيئة جزءاً من «كينونتهم ـ خارج ـ ذاتها»، ويستطيعون اكتشاف انهم تحت سيطرة «المادة المسحورة» (سارتر). انطلاقاً من هنا هم يستطيعون الكفاح من أجل مصالحهم، وبما أن هذه المصالح متشيئة

---

(1) أنظر، خصوصاً، كتاب نقد العقل الجدلي في جزأيه (Critique de la raison dialectique) (سارتر).

(2) يستخدم سارتر تعبيرين بطريقة الترادف: السلسلة Série والحقل العملي ـ السكان Champ pratico-inerte.

(3) إن التقارب بين المحاججتين هو ملفت جداً إذ أنه يستعرض مثال المعمل أو الورشة، أنظر سارتر، 1960، ص287 ـ 295 ـ 307.

(4) يسميها سارتر عملية «تكتيل» Massification.

فإنهم بكفاحهم للدفاع عنها وبتحقيقها (جزئياً) يشكلون الطابع التسلسلي.

إن السلسلة هي حقل النشاط العملي ـ السكوني، يعني أن الناس يعملون ضد نظام اجتماعي يتحملون عبأه من جهة ويساهمون في إعادة إنتاجه وفي تقويته بنشاطاتهم الفردية ضد هذا النظام من جهة أخرى. إذ أنه بين أعضاء هذا الحقل هناك علاقة عجز واقعية لأن أعمالهم لا تتجاوز السلسلة ذلك لأن كل شيء جاهز مسبقاً. إن الأمر هنا يتعلق «بسلبية هاربة» (سارتر)[1].

مع ذلك فإن النشاط أو الفعل لا يختفي من الحياة الاجتماعية ولكن «... تارة النشاط يتكون كسلبية... الكينونة التسلسلية تصبح سكوناً عبر ألف نشاط عاجز وطوراً فإن العجز ذاته.. يأتي كمقتضي توحيدي للعمل...» (سارتر 1960، ص 409 ـ 410). لذلك فإن المجتمع، في نسخته الأكثر تفاؤلاً يظهر أمام اللاعبين كقابل للإصلاح والتدبير ولكن غير قابل للتجاوز، أما في نسخته المتشائمة فإنه يحدد حياة اللاعبين التي تجري كقدر محتوم. إن ترسبات التاريخ، والتقاليد وعمليات الموضعة من كل نوع، هي التي تجعل الحياة والتاريخ متصورين قبلياً وساكنين، كما يمكن أن يقول ميرلويونتي، أو جاهزين مسبقاً إذا استعدنا تعبير سارتر. «... إن حياتنا غير القابلة للإبدال، إن حريتنا المتوحشة تجد نفسها متشكلة ومختلة وملعوبة في حريات أخرى أصبحت اليوم ماضية». .(Merleau- Ponty, 1955-2000, P.20)

إن مستقبل المجموعات العملية ـ السكونية هو امتداد شبه آلي (ميكانيكي) للموجود. وهذا الموجود غير قابل للتجاوز لأن مستقبله منقوش في الكينونة. ويتم تصور ممارسة الأفراد على أنها واقعة تحت سيطرة حرية أخرى تعتمد على وسائل مادية ضخمة وتصبح عصية على الضبط والتحكم بالنسبة للأفراد الذين تدفعهم هذه العملية نحو مستقبل سلبي يعتبر غير قابل للتجاوز.

---

(1) حول هذا الموضوع أنظر أيضاً سارتر، 1952، ص241.

حيث أن النشاط في السلسلة هو سلبي كونها «عملية ـ سكونية» فإن العجز هو الذي يربط أعضاء السلسلة فيما بينهم. ومع ذلك فإن سارتر يحتفظ بإمكانية الحرية. «منذ أن يصبح العجز هو معنى القدرة العملية وغائية مضادة للمعنى العميق للغاية المنشودة. وعندما تكتشف الممارسة حريتها بمثابة الوسيلة المختارة في غير مكان من أجل اختزالها إلى عبودية، فإن الفرد يجد نفسه فجأة في عالم يكون فيه النشاط بمثابة عملية التمويه الأساسية، لم يعد هناك اللحظة الايجابية حيث نقوم بشيء ما بل أصبح هناك اللحظة السلبية حيث نصبح نتاجاً في السلبية لما قامت به المجموعة العملية السكونية في السلبية من خلال ما أتينا على القيام به» (سارتر، 1960، ص442). ومع ذلك بالرغم من كون التحرر وارداً في الفكر وبذلك يكون ممكناً علينا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الإمكانية محتملة جداً.

يصر سارتر أيضاً على اعتبار أن الطبقة الاجتماعية هي وجود تسلسلي (تماثلي) حتى لو كانت تتحرك بصفتها «مجموعة منظمة» (سارتر 1960) من أجل تجاوز القدر المحتوم الذي يطبع التسلسلية وذلك لأن مصلحتها تبقى مندرجة في الإطار المادي[1]. وفيما يتعلق بالفرد، «... فإن تسلسلية الطبقة تجعل من الفرد.. كائناً يتحدد كشيء مؤنسن ويكون في إطار البيئة العملية ـ الساكنة قابلاً للتبادل بشكل صارم ضمن شروط معطاة مع نتاج مادي معين» (سارتر، 1960، ص422).

أخيراً، إنه يحدد بدقة الاتجاه الكبير لتطور «المجتمعات المتقدمة» على الشكل الآتي: «... تكوين موضوعية جديدة للشيء الاجتماعي كموضوع للاشتراطات الخارجية واللانهائية حيث كل واحد منها هو ذاته مستقراً في موضوعات أخرى من خلال اشتراطات أخرى. إن التدمير المطلق... للممارسة المشتركة والتشميلية، وتحوله.. إلى وحدة غيرية هاربة يؤديان إلى تفكيك ممارسة السيطرة الأحادية في الكثرات أو التعدديات الأفقية

(1) أنظر «تحليل البرجوازية الفرنسية» لدى سارتر، 1960، ص321 ـ 327.

والعامودية الخاصة بالتسلسلية اللانهائية» (سارتر 1960، ص 752 ـ 753).

نجد في التحليل السارتري الكثير من مزايا «العالم المدبر» (أدورنو) وذلك لأن في السلسلة الكل يطيع إذ أن الأوامر تعتبر شرعية وطبيعية. «الاشتراط ـ الخارجي» (سارتر) المتعلق بالأفراد يجعلهم يجعلون من أنفسهم ما يكون عليه الآخرون[1]. إن هذه النزعة الإيمائية تؤدي في إطار بنى ساكنة وجامدة إلى تحول الحرية إلى ضرورة. «من هنا، يجب فهم أن الساكن (يعني مختلف التحديدات المتبادلة بين الذوات) يدخل في علاقة مع نفسه في إطار المجموعة وعبر علاقات التداخل العميقة التي توحد كل واحد مع الجميع في إطار من العلاقة التبادلية الحاصلة بالتوسط... إن اتصال الساكن مع ذاته يتم بالضرورة حسب القوانين والمعقولية الخاصة بهذا القطاع في الإطار المادي...» (سارتر 1960 ص 584). إن كل واحد منا ينتسب إرادياً إلى هذه البنية الاجتماعية وذلك لأنه، تبعاً لرؤيته للعالم، لا يستطيع أن يفعل غير ذلك. وذلك لأن هذه البنية تتوالد من جديد ككينونة لأعضائها وكإطار خارجي لهيكلة وجوداتهم. بالتالي فإن «الاشتراط الخارجي» (سارتر) ينتج عملية تحجّر مزدوجة للعلاقات الاجتماعية. بدايةً، «... إن الأمر يتعلق بأدوات غير عضوية، سكونها أو جمودها يشكل مساحة الاتصال مع السكون التسلسلي، ودورها الممسوك من قبل المجموعات العليا هو إنجاز الاشتراط الخارجي للآخرين... (ثانياً) إن الاشتراط الخارجي يتأسس على سلبية الجماهير، ولكن هذه السلبية تشترط سلبيتها الخاصة..» (سارتر، 1960 ص ـ 739).

إن الفرد التسلسلي يبقى في التقليد التسلطي طالما يقبل ويطلب التبعية الاجتماعية، الثقافية والسياسية. إن الأفراد، على صورة الآلات، تعلموا أن يشتغلوا على ضوء إشارات خارجية. ومع ذلك يبقى أمامهم خيار

(1) أنظر أمثلة الفوردية Fordisme، والعنصرية، واللاسامية لدى سارتر، 1960، ص734 ـ 737.

معين ولكنه خيار محدود ومقيد ضمن إمكانيات جاهزة مسبقاً. وفي «الطبع التسلطي»[1] تقترن هذه العناصر مع الصناعة الثقافية التي تفسر انتساب الأفراد إلى أنظمة غالباً ما تكون شمولية (توتاليتارية). إن القادة أو الزعماء يستطيعون التعبئة والتجييش بواسطة الخطابات ومن خلال أعمال لا عقلانية. وهم يستطيعون طلب الخضوع الإرادي ويحصلون على ذلك. وذلك لأن الأفراد لا يقدرون أنفسهم[2]. ومن أجل البقاء على قيد الحياة في هذا المجتمع فإن اللاعبين يتماهوا مع النظام القائم. إنها مجرد نزعة إيمائية.

في إطار النقاشات والمناظرات العمومية في «العالم المدبر أو الموجه» (أدورنو) والمنظم اليوم، إن النقاش يدور حول الوقائع وحول فائدة وقائع معينة وكذلك التدابير الواجب اتخاذها. إن ذلك لا يدعو للعجب لأنه «كلما كان المجتمع منظماً كلما كانت العلاقات البشرية أداتية وكلما فقد الإخلاص معناه» (هوركهايمر، 1966، ص288). لذلك فإن الشخص والشخصية بإشعاعها وبفرداتها يختفيان. وفي نفس الوقت تنحدر أهمية الصداقة والحب والثقافة[3]. إن الاستقلالية الفردية كما المصالح النوعية للأفراد تختزل أكثر فأكثر لتصبح ظاهرات هامشية، لمصلحة النزعة الايمائية التي تستقر في الدوائر العمومية كما في الدوائر الخاصة.

يجب الاشارة إلى التباس وجود الأفراد (الذوات) الذين يعتبرون أن القوة الساكنة للمواقف الاجتماعية لا تمثل فقط جوانب قمعية وتبعية (قوة الأشياء التي تدفعها للعمل) بل هي أيضاً تولد شعوراً بالأمان وبتجنب التهديدات التي يتعرض لها الأفراد أو يعتقدون أنهم يتعرضون لها خلال عملية إعادة إنتاج المجتمع والعلاقات الاجتماعية مع الآخرين.

---

(1) أنظر هوركهايمر، 1950، ص51، ثم فروم 1941 ـ 1963.
(2) أنظر أيضاً آدورنو ـ هوركهايمر، 1950 ـ 1973.
(3) فرويد وقبله كانط، على سبيل المثال، سبق أن ركّزا على الظاهرات التي تذهب في هذا الاتجاه.

في إطار التحليل السوسيولوجي، إن عملية التركيز على الجوانب الساكنة أو الجامدة في عملية بناء المجتمع تتيح للباحث أن يحجب اللاعب بصفته كائناً بشرياً واعياً وكذلك يحجب ذاتيته. وفي هذه المبادرة يصبح اللاعب عنصراً أو عاملاً في إطار عمليات الموضعة التي تسيطر على المجتمع وعليه. بالتالي فإن المجتمع كما هو عليه يظهر كالممكن الوحيد، وهكذا يتم تحليله.

3 ـ المقاربة الموقف

من خلال العودة إلى أعمال Reinhart Koselleck (راينهارت كوسيليك) 1979 نستطيع أن نحدد بطريقة سوسيولوجية ما سميناه «المشروع». إن تجارب وانتظارات اللاعبين لا تخلق فقط علاقات بين الأفراد الذين يعيشون في مواقف أو أوضاع متشابهة بل هي تخلق أيضاً الرباط بين الماضي والحاضر والمستقبل. منذ النهضة والإصلاح، في أوروبا على الأقل، إن الانتظارات تبحث عن تحققها أكثر فأكثر في العالم أي في المجتمع. إن التجربة هي «الماضي الحاضر الذي تكون أحداثه مندمجة ومحفوظة في الذاكرة» (Koselleck, 1979, P.354). بالمقابل فإن الإنتظار هو «المستقبل الحاضر الذي يستهدف ال «ما ليس بعد»، اللاتجربة وما هو فقط قابل لفك رموزه» (Koselleck 1979, P. 354-355). إن هذين المصطلحين لا يكملان بعضهما إذ أن الانتظار لا يستنبط من التجربة.

إن الافراد (الذوات) يعيشون في نفس «مجال التجارب» (Koselleck) الذي يشكل جزءاً من «عالم حياتهم» (هوسرل) ولكنهم يعطونه تأويلات مختلفة جداً. إنهم يخلقون تجاربهم من خلال استثمار أحداث ماضية. وهذه التجارب تكون مشبعة بالواقع وبالإمكانيات (المتحققة أو «الفائتة») التي يدمجها الفرد (الذات) في أعماله وفي سلوكه. أما الانتظار فيقوم كأفق على حد تعبير «Koselleck» أي بمثابة «أفق الانتظارات» الذي ينفتح خلفه مجال تجارب جديد لا يعرفه أحد بعد. وبهذه الطريقة هو يفتح الوجود باتجاه المستقبل المجهول. إن هذا الأفق يتمتع «بميزة طوباوية جديدة قابلة دائماً

للتجاوز» (Koselleck, 1979, P.362). إذن إن التجارب والانتظارات تقترن في إطار رؤانا في العالم.

بقدر ما يستقر المجتمع ويأخذ مكانه فإن أفق الانتظارات يفقد وظيفته في تأطير مجال تجارب الذوات. في الواقع المعاش ينتبه الأفراد إلى أن التجربة والانتظار ينفصلان حيث هناك عملية تفريق زمني بين التجربة والانتظار. وهم يعرفون أنه يمكن تحقيق انتظارات معينة بواسطة العمل وأنه بهذه الطريقة يمكن خلق عالم أفضل أو على الأقل يمكن محاولة ذلك[1]. ومن أجل القيام بذلك عليهم التحكم بالتجارب الماضية التي لم تعد تتناسب مع انتظارات المرحلة الغابرة: التجارب التي تعد المستقبل بشكل مسبق. لذلك فهم من خلال وعيهم لتجاربهم يستطيعون صياغة انتظارات لم توجد بعد. هكذا تتكون الاستمرارية في الدينامية الاجتماعية بمثابة تجارب أعيد استثمارها في تكوين وضع اجتماعي جديد. بالمقابل إذا لم تقدم التجارب سوى القليل في سبيل صياغة الانتظارات يمكننا أن نتوقع قطيعات عميقة. «كلما كان محتوى التجربة صغيراً كان الانتظار الصادر عنها أكبر» (Koselleck, 1979, P. 374).

إذن، الواقع الاجتماعي الذي نواجهه هو سيروره (دينامية) حيوية غير قابلة للتوقع وبالتالي إن المستقبل مجهول وغير أكيد وهناك دائماً عدد كبير من الآفاق المستقبلية الممكنة. ولكن هذه الآفاق المنظورة انطلاقاً من الحاضر من قبل الأفراد لا تطرح نفسها كخيارات بديلة متمايزة على صورة نماذج للتطبيق. لذلك من الضروري بالنسبة لكل الأفراد ولعلماء الاجتماع أيضاً «المراهنة على المستقبل» من أجل بناء المستقبل بوعي. وبعيداً عن إرادة تأكيد عبارة أي شيء يذهب «anything goes» يجب الاشارة إلى أن الرهانات ليست هي ذاتها بالنسبة للأفراد الفاعلين في مواقفهم وأوضاعهم وبالنسبة لمنظري المجتمع. بالنسبة للأفراد الفاعلين إن الرهانات تتعلق بالآفاق المستقبلية الممكنة المطلوب تحقيقها، أما بالنسبة للمنظرين فإن هذه

---

(1) من جهة أخرى فإن مصطلح «تقدم Progrès» كما صيغ في القرن الثامن عشر يعبر عن ذلك تماماً.

الرهانات تتعلق بالآفاق المستقبلية التي تكون موضع تفكير معين. وفي الحالتين الأمر يتعلق بحقل الممكنات. إن المستقبل الممكن يوجد دائماً لأنه ليس شيئاً آخراً سوى إمكانية تجاوز لنقص معاش.

القطيعة، الاستمرارية والبروز

إن «بروز» ظاهرة اجتماعية معينة هو مستقبل ممكن يحققه اللاعبون (الفاعلون) من خلال أعمالهم. وبفضل التحليلات التطورية التعاقبية يمكننا معرفة الإمكانيات والبدائل وكذلك الخيارات التي تمتع بها اللاعبون في موقف معين. بالطبع، إن ما نعتبره كبروز ليس سوى تحقيق لممكن معين إذ أن الممكنات الأخرى «فشلت» لأسباب عارضة أو طارئة. ان القضية ليست قضية قدر ما أو منطق قبلي ما أو ضرورة طبيعية تخلق الرباط الاجتماعي. ولكن البروز ليس خلقاً من عدم بل هو تجاوز لموقف ملموس في لحظة معينة من التاريخ.

إن القطيعات هي بشكل عام حركات مديدة في الزمن ومتقطعة على إيقاع متغير. على سبيل المثال، إن القطيعة مع النظام العبودي، والتي شكلت إحدى عمليات تأسيس المجتمعات في أوروبا، حدثت خلال قرون تماماً كما عملية اهتداء القارة إلى المسيحية.

إن مراحل القطيعات تتميز «بالتمزق بين عالمين أحدهما لم ينته بعد إلى الموت والآخر لم تكتمل ولادته بعد» (Le Breton, 2000, P.145)[1]. لهذا السبب فإن حرية البشر تتعاظم أثناء هذه المراحل. والحال فإن هذه الحرية تجعل العديد من اللاعبين يفقدون الاتجاه الصحيح وبالتالي هي مقلقة ومخيفة وذلك لأنها غير مفروضة.

ومع ذلك، نلاحظ أنه في تحليل موقف أو وضع ما لا نجد فقط القطيعة مع الماضي، لأن التاريخ ليس مجرد توالٍ «لألواح جرداء» بل نجد أيضاً حالات تواصل واستمرار تربط فيما بين الموقف الراهن والماضي. والحال، فإن هذه الاستمراريات ليست مجرد امتداد بسيط وميكانيكي (آلي)

(1) Duvignaud (دوفينيو) (1973) يسميها فوضى أو لانظامية.

للماضي الذي يفرض نفسه طبيعياً (حتمية) بل إن الأمر يتعلق بأجزاء وبعناصر أو بجزئيات يعيد اللاعبون «استثمارها» في عملية بناء مستقبلهم.

إن الأفراد، بتجاوزهم لموقفهم السابق، يقطعون مع أجزاء هذا الموقف التي لم تعد ضرورية من أجل تكوين الموقف الجديد المرتقب كمستقبل ممكن. والحال، إن القطيعة ليست أبداً شاملة ولا تستطيع أن تكون كذلك وذلك لأن المستقبل الممكن هو دائماً مرتقب على قاعدة موقف معطى ولا يمكن التفكير به إلا بنسبته إلى الموقف الواجب تجاوزه. إن ذلك يفسر لنا حالة الاستمرارية في عملية تكوين المواقف أو الأوضاع الاجتماعية. بالتالي فإن البروز أو الانبثاق أو النشوء هو تحقيق أو تجسيد لموقف اجتماعي جديد يكون في البدء مرتقباً كمستقبل ممكن ثم متحققاً في إطار أعمال اللاعبين وبواسطتها. ومن المعروف أن الموقف الناشئ أو البارز لا يتطابق أبداً كلياً مع المستقبل الممكن المرتقب.

وإذا أردنا أن نضع ذلك في رسم تخطيطي يمكننا أن نميز عملية تكوين الرباط الاجتماعي كسيرورة قائمة على قطيعة ـ استمرارية ـ بروز وذلك بالطريقة الآتية:

1 ـ الالم الناتج من الانفصال عن روابط الحياة والعمل السابقة والذي يعاش كإلزام خارجي لا يمكن الإحاطة به. إن الانفصال عن شروط الحياة والعمل السابقة يسمح للقدرات الاجتماعية الكامنة بأن تتحرر وذلك لأن المطلوب فقط هو قدرات إنتاجية باتجاه نمط الانتاج الجديد.

2 ـ الجدارة في أن يكون المرء عضواً في المجتمع الناشئ حديثاً، «ولكن هذه الإجابة الذاتية التي تحمل في طياتها حافزاً وعملية تعلم جماعية وتعريفاً نوعياً للشكل، ليس فقط بسبب الانفصال ولكن أيضاً بسبب التاريخ الذي يسبق الانفصال، إن هذه الاجابة تضيف إلى الإلزام الموضوعي سيرورة ذاتية» (Negt-Kluge, 1982, P.544).

3 ـ فقدان قدرات الإنتاج وإعادة الإنتاج السابقة. وهذه الخسارة

ثبتت في ذاكرة الذوات الجمعية وهي تؤثر في التوجهات وفي القيم في إطار الموقف الجديد وفي طريقة النظر إلى هذا الموقف الجديد.

4 ـ إن الموقف أو الوضع الجديد في العمل وفي الحياة يشتمل أيضاً على عناصر تحقيق الذات، بالنسبة للذوات.

فهم العمل في إطار الموقف

إن مقاربة الموقف في علم الاجتماع تنطلق أولاً من واقع أن البشر هم موضوعون دائماً في موقف في إطار واقع موضوعي وعارض أو حادث، دون أن يكونوا قابلين للاختزال إلى الموضوعية الاجتماعية (وبالعكس) وثانياً تنطلق من واقع أن عمل البشر، المتشكل مسبقاً من قبل المجتمع الذي يعيشون فيه، هو الذي ينتج المجتمع. بالتالي، إن العمل هو قصدي ولكنه في قسم كبير ينتج «غائيات مضادة» (سارتر، 1960) ولكن المواقف أو الأوضاع التي تبرز أو تنشأ عن الأعمال القصدية المفعمة بالمعاني بالنسبة للذوات، هي بشكل عام غير مرادة.

نعرف التمييز القديم بين «الماكرو ـ سوسيولوجيا» (علم الاجتماع الجمعي العياني الذي يتوجه إلى الظاهرات العامة.م) وبين «الميكرو سوسيولوجيا» (علم الاجتماع المجهري التفصيلي الذي يدرس حياة الأفراد والفرق الصغيرة.م) الذي وسم تاريخ علم الاجتماع والذي سلم بعلاقة تحديد بين «الميكرو» و «الماكرو» (والعكس بالعكس)[1]. ونود فقط التذكير بجانبين منه. أولاً، بالرغم من الفروقات الشاسعة التي تفرق بين مختلف المقاربات الماكرو ـ سوسيولوجية من دوركهايم إلى بيرسونز، فإن هذه المقاربات تجهد لإيجاد قوانين بذاتها للسلوك الجمعي من أجل تفسير المجتمع وحالته وآفاقه المستقبلية الممكنة. ولإيجاد القوانين الموضوعية للمجتمع هي ليست بحاجة للذاتية ولا للمعنى الذي يعطيه اللاعبون لأعمالهم وكذلك للأسباب التي تدفعهم للعمل وتوحدهم. إذ أن هؤلاء اللاعبين يربكون

---

(1) بالتأكيد، إن النقاش اليوم داخل علم الإجتماع تجاوز هذا التمييز. وأعمال بورديو وهابرماس وGiddens وLuhmann وElias تشهد على ذلك.

التحليل وذلك لأنه إذا قبلنا أن الطابع الاجتماعي ناتج عن أعمال «الناس» يجب علينا أخذ حاجاتهم وأفكارهم بعين الاعتبار، أي باختصار يجب اعتبار ذاتيتهم، ويجب وضع الإنسان الملموس في قلب التحليلات.

نعرف أن دوركهايم، على سبيل المثال، في كتابه (قواعد المنهج السوسيولوجي) (1937 ـ 1987) يصر بصراحة على ضرورة معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء، وهذا يعني إجراء عملية تجريد للذوات الذين يتخيلون أنفسهم في الطابع الاجتماعي والذين لديهم أفكاراً معينة عنه. أما في التقليد «الميكرو سوسيولوجي» فإن الإنسان يجد نفسه في مركز التحليلات بصفته منتجاً للمجتمع. والحال فإن هذه المقاربة لا تستطيع أو لا تريد تفسير كيف أن الأعمال تنتج عمليات موضعة اجتماعية حيث يجد اللاعبون أنفسهم بوجهها في كل المجتمعات المتكونة.

من أجل فهم الذوات وأعمالهم وعملية تكوين البعد الاجتماعي يجب أن ندرك أن التعارض الآلي بين الميكرو والماكرو، بين الحدوث الموضوعي والذاتية الخلاقة ليس له معنى. «إن الجوهري ليس ما فعلناه بالإنسان بل ما فعل هو بما فعلناه به» (سارتر 1966، ص 89) وهذا ما لاحظه سارتر في نقد عنيف للبنيوية. إن جدلية العلاقة بين الحدوث والذاتية هي التي تسمح لنا بفهم البعد الاجتماعي.

4 ـ المجال العام وخلق الرباط الاجتماعي

بالنسبة لعلم الاجتماع، في بداياته على الأقل، لم يكن الإنسان مجرد عنصر في كتلة بل كان الذات المنتجة للتاريخ. وكما رأينا فإن قسماً كبيراً من علماء الاجتماع الأوائل كانوا ينتسبون لهذا المجتمع الجديد ولقيمه. وكانوا يلتزمون في العمل من أجل أن يتلاءم المجتمع بشكل أفضل مع غاياته. وكان الأمر بالنسبة إليهم يتعلق أولاً بتقديم الأدوات الضرورية للتنظيم العقلاني للاقتصاد وللمجتمع. وثانياً، كان يجب إنتاج قيم جديدة حتى تستطيع مخيلة وممارسات اللاعبين أن تخلق حساً جديداً مشتركاً يمكن للرباط الاجتماعي الاستناد إليه لأنه لا يوجد أو لم يعد هناك سلطة سامية

تستطيع شرعياً أن تفرض على اللاعبين طريقة في «العيش والعمل معاً» (دوركهايم) دون أن تبرر لهم اسباب وجودهم.

والحال، ليس التقليد السوسيولوجي بل الفينومينولوجيا (الظاهراتية) هي التي تركت لنا حججاً قوية من أجل فهم عملية خلق الرباط الاجتماعي بين الأفراد الوحيدين والمرتبطين في آن واحد والذين عليهم التفكير بالرباط الاجتماعي من أجل إعطاء معنى لوجودهم في قلب الرباط الاجتماعي لكي يجدوا الأسباب التي من أجلها يعملون. وفي نفس الوقت، من خلال العمل، إنهم يكونون الرباط الاجتماعي. وحججهم ليست من قبيل الاستبطان أو التأمل. ولكي يتصرفوا كأفراد مع الآخرين عليهم إيصال هذه الحجج وجعلها علنية وعامة. وبهذه الطريقة تولد مجالات عامة تستطيع أن تتخذ أشكالاً متنوعة جداً.

العالم المشترك، العالم الاجتماعي

«العالم المشترك» (أرنت Arendt) الخاص بالبشر يستند في آخر الأمر إلى تلك القدرة على التبادل بين الكائنات البشرية. إن الذوات عندما يتبادلون التجارب، يستطيعون خلق حكايات عن أنفسهم وكذلك عن العالم المادي وعن العالم اللامادي. إن «العالم المشترك» يولد علنياً من خلال التبادل والاعتراف المتبادل بين مختلف شركاء التبادل. وإن الإعتراف يقتضي حداً أدنى من قابلية الاتصال والتواصل ويتيح التعرف على هوية المتماثلين (Hegel, Honneth). ومع ذلك فإن معسكرات الاعتقال الجماعية هي أمثلة تبين أنه حتى في مجتمع رأسمالي متطور ومعقد جداً ليس من المحتم وجود هذه القابلية الاتصالية أو التواصلية ولا وجود الاعتراف[1]. وفي هذه الحالة فإن الجانب الدراماتيكي في الحياة يصبح مأساة (تراجيديا)[2].

---

(1) إن هذا الموقف غالباً ما تم إخراجه للمسرح، وعلى سبيل المثال في مسرحيات جان ـ بول سارتر.

(2) أنظر حول هذا الموضوع أيضاً أرسطو 1996، العضل 13 وكانط 1968.

أما كانط (1968) فيميز الحس الاجتماعي المتناسب مع العالم المشترك، أي الحس المشترك فيعتبره بمثابة طريقة تفكير بوضع الذات مكان الآخرين[1]. ولكن لا يجب أن نخلط ذلك مع حالة التطابق مع الغير أوتبني وجهة نظر الآخرين بل هذا يعني الارتفاع فوق الفكر الفردي وتجاوزه نحو نظرة أكثر عمومية للأشياء.

«التنوير» و «الإعلان» كمؤسس للمجال العام

إن عملية خلق الرباط الاجتماعي في المجال العام هي أيضاً مرتبطة مباشرة بالنقد وهذا يعني: التفكير علنياً بما هو كائن باسم ما لم يطلب بعد إلى الخلق والإبداع وإلى تحقيق ما ليس كائناً بعد. إن كانط طور مصطلحاً حقيقياً حول الإعلان ألهم آرنت ومانهايم وهابرماس وآخرين. إن الإعلان يسمح بتحقيق «المهمة الحقيقية للسياسة» (كانط) ألا وهي الغبطة التي تجسد الهدف المشترك لكل أعضاء الجمهور[2]. وهذا الجانب من فكر كانط يستعيد فكرة مركزية من الفكر الفلسفي منذ ديكارت إذ أن كوجيتو ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) يمكن تأويله على الشكل الآتي: أنا أفكر وأنا أستطيع أن أفكر لأني أكون دائماً على علاقة مع أعضاء المجتمع الآخرين. إن الآخرين هم، مثلي، كائنات مفكرة وعاقلة. «أنا أكون بما أني أستطيع أن أقوم بتجريد لواقعة كوني فرداً معزولاً» (Negt- kluge, 1972, p.30). حسب كانط إن الإعان هي في نفس الوقت مبدأ مفارق وعملية إقامة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، وفي هذا المجال حيث «العقل وحده يمتلك السلطة» (كانط) يتطور منهج التنوير ومبدأ النظام الشرعي. إن المواطنين ـ البرجوازيين (حسب هابرماس1962) لا يمتلكون وسائل أخرى لتطوير سياستهم سوى خلق علاقة تواصلية فيما بينهم مما يتيح للعقل أن يشغل المكانة المسيطرة المشار إليها.

إن نقد الناس الخصوصيين الذين يقدمون استدلالاتهم بشكل علني

(1) أنظر خصوصاً كانط 1968، الفقرة 40.

(2) أنظر على سبيل المثال، كانط، 1795 ـ 1984، ص56.

ليس له أهداف سياسية مباشرة بل هو يريد إضفاء الطابع الأخلاقي على السياسة. إن كانط يربط «التنوير» مباشرة بالرأي العام وبالمجال العام. وإن مصطلح «التنوير» الخاص بكانط لا يلخص فقط بالصيغة الشهيرة التي تعتبر أن التنوير (Aufklärung) «هو خروج الإنسان من حالة الوصاية التي يكون هو نفسه مسؤولاً عنها» (كانط، 1784 ـ 1974، ص9). وهو لا يوضح فقط أن الوصاية هي عجز الإنسان عن استخدام عقله دون طلب المساعدة والتوجيه من آخر، بل هو أيضاً يعتبر أن كل واحد يكون مسؤولاً عن وضع نفسه تحت وصاية معينة طالما أن عجزه عن استخدام العقل لا يعود إلى خلل ذهني بل إلى نقص في الإرادة وفي الشجاعة على استعمال العقل[1].

إن الوصاية مريحة وهي تناسب، حسب كانط، النساء خصوصاً لأنهن يعتقدن بمبادلتها مقابل مبلغ من المال[2]. وبهذه الطريقة فإن الصيغ والجمل «الجاهزة» تقيد البشر بوصايتهم. وهذا القيد أصبح شبه طبيعي بالنسبة للبشر. وبالتالي فإن التحرر منه هو بمثابة «قفزة في المجهول» (كانط) تقتضي الكثير من الشجاعة التي لا يمتلكها كل الناس.

إن «تعريف» التنوير الشهير المذكور أعلاه له دلالتان: بالنسبة للفرد هو يعني أن يفكر المرء بذاته، أما بالنسبة للبشرية فإن التنوير هو التقدم نحو نظام عادل كلياً. مع ذلك، وفي الحالتين فإن التنوير يجب أن يتوسط المجال العام كما يشير هابرماس بحق. بهذا المعنى فإن التفكير وتفكير الذات هو فعل تواصلي لأننا نفكر «بصوت عال» وعلينا إذن أن نفكر مع الآخرين. إن العقل هو الاستخدام العمومي للعقل[3]. مع ذلك بالنسبة لكانط تماماً كما بالنسبة للموسوعيين، إن التنوير ليس قضية الشعب.

---

(1) إن نداء La Boétie ضد «العبودية الطوعية» يشبه كثيراً موقف كانط هذا «احسموا أمركم ولا تخدموا أحداً، هكذا تكونون أحراراً» (La Boétie, 1574-1983, p.139). «العبودية الطوعية» عند La Boétie هي تحليل للخضوع العام.

(2) أنظر أيضاً La Boétie 1574-1983، ص 136 ـ 145.

(3) أنظر حول هذا الموضوع، كانط 1984 وخصوصاً ص 49 ـ 56، في فكر كانط إن مصطلح الإعلان يبقى بالمقابل قليل التسييس.

بالنسبة لكانط ودالمبير d' Alembert إن الممارسة العمومية للعقل كانت دوماً من مهمة محترفي العقل وخصوصاً الفلاسفة. وكانط يشير بأنه من شبه المؤكد بأن الجمهور لابد أن «ينور نفسه» في إطار سيرورة مديدة وبطيئة لا تشبه أبداً أية ثورة عادية[1]. «من أجل هذا التنوير لا يلزم سوى حرية المرء في استخدام عقله علنياً. . .» (كانط، 1783 ـ 1974، ص 11). إن الاستخدام الخصوصي للعقل يمكن أن يكون محصوراً ولكن الاستخدام العمومي العلني للعقل لا يستطيع بأي حال أن يكون محصوراً. ومع ذلك، حسب كانط، إن الاستخدام العمومي العلني للعقل يقتصر على نشاط العلماء الذين يتوجهون إلى جمهورهم من القراء. بالمقابل فإن الاستخدام الخصوصي يحصل وظائف مهنية احترافية أو رسمية. ويقدم كانط مثال وظيفة الضابط. بالمقابل فإن العالم يتحدث إلى جمهوره أي إلى العالم بأكمله بحريته الكاملة كعالم وكفرد[2].

إلا أن ذلك لا علاقة له بالممارسة الأكاديمية وذلك لأن الجمهور الذي يتوجه إليه العقل هو «الشعب» الذي عليه أن يتعلم كيف يستخدم عقله. ومن المفهوم أن مصطلح «الجمهور» يصبح ملتبساً لأنه في آن واحد «تحت الوصاية» وهو في نفس الوقت يقتضي أن يكون جديراً بالتنوير.

من أجل تكوين الرباط الاجتماعي، على المجال العام أن ينتج إرادة مشتركة ويبرهن معنى الوجود، كما عليه أن يتيح إلى حد ما مشاركة أعضاء المجتمع في القرارات الكبرى المتعلقة بمستقبلهم. إن فكر المجتمع بمجموعه يجب أن يعود إلى معايير بشرية ألا وهي العقل والعقلنة والحقيقة. في كتابه «نقد العقل الخالص» يشير كانط إلى أن إجماع الذين يقومون بالاستدلال العقلاني يعمل بمثابة رقابة براغماتية (عملية) للحقيقة. أخيراً، يجب تفكير المجتمع على أنه مشروع: إنه صار ويصير وهو دائماً في طور تجاوز نفسه إذ لا يوجد طبيعة اجتماعية.

(1) أنظر كانط، 1784 ـ 1974، ص10 ـ 11.

(2) أنظر كانط، 1784 ـ 1974، ص11 ـ 26.

إن النشاطات السياسية يجب أن تكون مؤسسة على القوانين المشرعة أمام الرأي العام كقوانين عامة ومعقولة، كما كتب كانط في «فلسفة الحق» بهذه الطريقة فإن السياسة تستطيع أن تتحول إلى أخلاق وهذا ما يشير إليه أيضاً في «مقالة في السلم الدائم» حيث يطور الصيغة المتعالية التي تعتبر أن الإعلان هو معيار شرعية أفعال المواطنين[1]. إن عدم قابلية بعض أشكال الحق للمواءمة مع الإعلان تشير حسب كانط إلى عدم قابلية المواءمة بين السياسة والأخلاق.

حسب هيغل، إن المجال العام هو ببساطة المكان الذي فيه تعبر «المضاعفات» (die Vielen) عن أفكارها المختلفة وحيث يظهر البعد العام التجريبي للآراء المختلفة. بالمقابل إن ذلك لا يشترك في شيء مع نوع معين من التعميم المتناغم لخطابات الصالات. بدايةً، هيغل يميز صراحة «المضاعفات» (الكثرات) عن «الجميع»: المضاعفات تتكون من خلال استبعاد فئات معينة من السكان حيث يذكر هيغل صراحة الأطفال والنساء الخ[2]. إن الأمور العامة هي «... الوعي العام بصفته البعد التجريبي العام لآراء وافكار المضاعفات (الكثرات)...» (هيغل 1820 ـ 1970، ص457، فقرة 301). إن البعد التجريبي العام الذي يذكره هيغل لا يجب إذن خلطه مع السكان أو مع الشعب الذي يكون، حسب هيغل، جزءاً من الدولة والذي «لا يعرف ماذا يريد» (هيغل، 1820، 1970، ص 458، فقرة 301). ولا يتمتع بالعقل[3] بالتأكيد، إن الرأي العام يتضمن بعض مبادئ العدالة التي تشكل جزءاً من الحس المشترك وتكون أحكاماً مسبقة[4] ولكن الرأي (Meinen) يكون مخاطراً وضعيف الأساس. لذلك فإن الرأي العام يجمع «الحقيقة والأخطاء التي لا تنتهي» (هيغل 1820 ـ 1970، ص472، فقرة 317)

(1) كانط، 1795 ـ 1984، ص50.
(2) أنظر هيغل، 1820 ـ 1970، ص457 (فقرة 301).
(3) أنظر أيضاً استشهاد هيغل بغوته Goethe في هيغل 1820 ـ 1970، ص458.
(4) أنظر هيغل، 1820 ـ 1970، فقرة 316.

ولنفس السبب يتم الإيقاع بالشعب. حسب هيغل، إن المجال العام يصلح في عملية تكامل الرأي الذاتي في موضوعية الروح التي اتخذت شكل الدولة. أضف إلى ذلك أن المجال العام هو مكان عملية عقلنة السيطرة.

إن الإعلان المطروح للبحث هنا، هو شكل من أشكال عملية «إضفاء الطابع الاجتماعي من خلال الاتصال» (Manheim 1933 ـ 1979) سواء كان بطريقة إجماعية أو بطريقة مفروضة، فإن الرباط الاجتماعي المخلوق هو «... صيغة لفظية ومرادة لعملية التماهي. وتحت عنوان هذا التماهي إن المرسل (الفاعل) والمتلقي في العلاقة الاتصالية (التواصلية) ينضويان استثنائياً أو بشكل دائم في العلاقة الاتصالية» (Manheim 1979, p.31). وإن نفس الكاتب يشير بأن الميزة السياسية لهذا المجال العام أي مبدأ تشريع السلطة تستند إلى التأييد الشامل والانتساب الشامل. إن عمل السلطة هو من الآن فصاعداً عمل من أجل الجميع وبإسم الجميع. وفي هذا المجال العام، إن عمل السلطة هو الذي يمنح الاجماع صورته التجريبية.

إذن نحن بعيدون عن الإعلان الكانطي المتميز بكونه مستقلاً بالنسبة إلى المجتمع والذي يهدف البحث عن الحقيقة[1]. إن الحقيقة في المجال العام الكيفي تشبه الأحكام القبلية الكانطية وذلك لأنها معطاة مسبقاً تحت صيغة حق طبيعي أو نصوص شرعية أصولية. إذن إن موضوع النقاش العام هو تأويل هذه الأحكام القبلية، وإن الأمر لا يتعلق أبداً بإعادة وضعها موضع تساؤل أو بتأسيسها من خلال محاججات.

إن ما يهمنا على وجه الخصوص هو كون الحدود أو المعايير تقام من الآن فصاعداً لأن اللاعبين يفهمون ويقبلون مبررات وأسباب وجود هذه الحدود من خلال اللجوء إلى العقلنة بدلاً من الخضوع للعنف وللتقاليد كما في الماضي. إن عملية الوصل الواعية لإرادات مختلفة هي المثال ـ

(1) أنظر، على سبيل المثال، كانط، 1984.

النموذج للمجال العام البرجوازي (هابرماس) وللعقل، وللإعلان لدى كانط وهيغل.

إن النمط النوعي لعملية تكوين الرباط الاجتماعي بين أفراد منفصلين يتطلب بالضرورة مجالاً عاماً حيث تقترن أسباب ومبررات العمل فيما بينها، وحيث يتم تبادل الحجج من أجل فهم الحاضر وبناء المستقبل. وحيث المشاريع الاجتماعية تكون مدعومة ومفروضة على المجتمع بأشمله. ومع ذلك فإن هذا المجال العام لا يستعمل أبداً مجموع السكان المعنيين. على سبيل المثال، «المجال العام البرجوازي» (هابرماس) يتميز في إطار الاستدلال العام بين المواطنين ـ البرجوازيين تبعاً لمعايير العقل، يتميز بخصوصية إتاحة تكوين رباط اجتماعي يبدو لذوات المجتمع المعني بمثابة تركيب أو توليف اجتماعي معقول. وذلك ليس فيه شيء من المساواة لا مادياً ولا رمزياً. إن الخطاب في هذا المجال العام هو خطاب سلطوي ويعبر عن الصراع بين المسيطرين من أجل فرض أحد الآفاق المستقبلية الممكنة على المجتمع بأكمله. لذلك هو أيضاً خطاب استبعاد أو إقصاء وذلك لأن كل من ليس مواطناً برجوازياً يكون مستبعداً من مسيرة التطور في المشاريع الاجتماعية[1].

إن صورة المجتمع كمجال عام تفسر الرجوع المتكرر إلى «المدينة اليونانية» في الكتابات التي تتناول «المدينة العادلة» وهذه الكئانات هي إرهاصات طوباوية للمجتمع الطيب المطلوب بناؤه من خلال تجاوز المدينة الموجودة في الواقع وذلك بالاستناد إلى المعقولية في العصر الوسيط نجد أفكاراً مشابهة في بعض المشاريع الدينية. «مدينة الله» عند القديس أغسطينوس مثال على ذلك. وتحت تأثير هوبز ومكيافيللي بدأ الفكر الدينوي يفرض نفسه ابتداءً من القرن السادس عشر. وأخذ المجتمع الذي هو موضوع هذا الفكر، يصبح مرجعه الخاص، وراح يولد وحده معاييره وحدوده الخاصة. لذلك فإن أساس المجتمع وشرعية السلطة أصبحا من

(1) أنظر، فوكو Faucault، وأيضاً هابرماس 1993 و سبارك 1996.

الآن فصاعداً معتبرين كتابعين لإرادة البشر الذين يكونوهما وبالتالي يستطيعون تغييرهما. ولهذا السبب تحتل المجالات العامة مكانة مركزية داخل المجتمعات.

الإعلان والرباط الاجتماعي

إن فينومينولوجيا (تطبيق المنهج الظاهراتي) الرباط الاجتماعي ترسو في جدلية الخاص والعام. وكما أشارت Hanna Arendt (حنا أرندت) (1958 ـ 1981) فإن هذه الجدلية تنكشف انطلاقاً من مجرد الملاحظة الفينولينولوجية بأن عمل البشر لا يصبح مفهوماً إلا انطلاقاً من حدوثهم العارض: إن الأعمال تجري دائماً في مجموع الأشياء والبشر حيث يولد كل واحد منا. أي أن البشر وأعمالهم موجودون في إطار موقف أو وضع معين. وإن أقل عمل يشهد على حضور أناس آخرين. إذن، بين العام والخاص هناك علاقة جدلية تسمح بفهم الاشكال الوجودية والاجتماعية. وبهذا المعنى يميز أرسطو الإنسان على أنه «كائن سياسي» أي أن وجوده مع الآخرين هو موضع بداهة هنا.

إن أفلاطون تماماً كما أرسطو، يلاحظ أن الحدود البيولوجية (الحياتية) للوجود البشري تقتضي بالضرورة الحياة (معاً) في مجتمع[1]. وفي هذه الحالة ينتج التناقض المعروف بين «البيت» وبين الأسرة ممثلاً من جهة الرباط الطبيعي ومن جهة أخرى التنظيم السياسي. إن التنظيم السياسي هو نوع من حياة ثانية للبشر الذين ينتمون اعتباراً من الآن في آن واحد إلى كائنين: بصفة مواطن ينتمي الإنسان إلى التنظيم السياسي، وبصفته «الإنسان الطبيعي» ينتمي إلى «البيت». «في التصور الكلاسيكي للتنظيم السياسي تتوحد الماهية الداخلية والخارجية وأهمية الفرد في هذه الدولة ـ المدينة..» (أدورنو 1951، ص244)[2].

---

(1) أنظر Lévy, 2000, p. 205-210.

(2) أنظر أيضاً المقالات المحررة من قبل ديدرو: «المدينة» و «المواطن» Cité et Citoyen في الموسوعة (d'Alembert, Diderot): الجزء الأول، ص295 ـ 299.

إن التحدث والعمل هما نشاطان سياسيان تماماً كما فعل الإقناع (ماهو أقدم من التنظيم السياسي) وذلك لأن النشاط السياسي يحصل بالكلام. بالتالي مجرد الاتصال والتواصل يعني الفعل أو العمل. وفي المدينة، العمل الاتصالي التواصلي هو الذي يؤسس عظمة الإنسان الاجتماعية وليس العنف الجسدي. وفي تاريخ التنظيم السياسي نجد أن الكلام يكتسب أكثر فأكثر أهمية نسبة إلى العمل العنيف أو المنتج. وهذا ما يفسر، بين أمور أخرى، المصطلح الخاص بالإنسان لدى أرسطو. إذ أن هذا المصطلح أو المفهوم يرجع أولاً ومباشرة إلى تلك الطريقة في العيش في الدائرة العامة للتنظيم السياسي وفي نفس الوقت في الدائرة الخاصة «للبيت». وثانياً، إن الإنسان ككائن حي يمتلك الكلمة (لوغوس) ويتطابق مع الرأي الاعتيادي حول المواطنين في التنظيم السياسي. هذا يعني أن غير المواطنين لا يمتلكون الكلمة (اللوغس) لأن حياتهم ليست منتظمة بالكلام وبالاتصال أو التواصل.

رانسيير (1995) بانكبابه على أرسطو وأفلاطون وهيرودوث لا يبرهن فقط على أن الكلام هو الذي يميز الإنسان عن بقية العالم[1] بل وأيضاً على أنه بهذه الطريقة برزت السياسة وبرز «البوليس» إذ أن امتلاك الكلام أو القدرة على إعطاء الكلام هو فعل سيطرة.

في إطار التنظيم السياسي لا تختفي أهمية الملكية الخاصة لأنه بدون مداخيل لا أحد يستطيع الاهتمام بالأمور السياسية، وبدون ملكية لن يكون للاعبين جذور في مدينتهم. إذن، إن جدلية العلاقة بين الخاص والعام تجد أساسها هنا. إن الحياة في البيوت (مساكن الأسرة) تتناسب مع ضرورات الحياة، بالمقابل إن التنظيم السياسي هو «امبراطورية الحرية» (آرندت) بالنسبة لأولئك الذين ينتمون إليه.

إذا كان التمييز، في الأساس، بين المجال العام وبين الدائرة الخاصة يتناسب مع الفصل بين البيت وبين المجال السياسي، حسب آرندت، فمع

(1) أنظر هوركهايمر 1936، و رانسيير 1995 ص 19 ـ 33.

الحداثة ومع الدولة ـ الأمة ينبثق أو يبرز «المجال الاجتماعي» (آرندت). إن تكوين المجتمع البرجوازي يكمن تبعاً لهذا التصور في جدلية قائمة بين المجال العام من جهة وبين عملية استبطان الحاجات والدوافع الغرائزية من جهة أخرى. إن الموعظة والخطاب التبشيري هما من الوسائل الجيدة للوصول إلى ذلك. العظة بشكل خاص لها طابع ديمقراطي معين لأنها تتوجه إلى كل الناس وتنجح في إقناع الجمهور بالعقاب الحتمي الذي ينتظر أولئك الذين لا يطيعون. ولهذا السبب تستطيع أن تتطلب تضحيات معينة من قبل الجماهير. وهذا يفسر لماذا تكتسب اجتماعات الجمهور أهمية كبرى في المراحل «الساخنة» للتطور الاجتماعي، وفي المقابل أي في المراحل الهادئة يقوم نظام التربية والإعداد بهذه المهمة[1].

إن المسيطرين يتكونون بما هم كذلك في المجال العام نسبة إلى الآخرين، أي الشعب، بإقصائهم من المجال العام المسيطر. على مثال المجتمع الروماني يلاحظ رانسير أن «موقف الأشراف المتصلبين هو بسيط: لا محل للنقاش مع العامة لسبب بسيط هو أن هؤلاء العامة لا يتكلمون. وهم لا يتكلمون لأنهم كائنات بدون إسم، محرومة من الكلمة (لوغوس) يعني دون انتماء رمزي إلى المدينة.. وذلك الذي يكون بدون اسم لا يستطيع التكلم» (Rancière 1995, P.45).

إذن، المجال العام هو ذلك الجزء من العالم الذي نملكه بشكل مشترك والذي يتمايز عن الملكية الخاصة[2]. ولكن في المجال العام يمكن أن يوجد عالم مشترك إذا اهتم اللاعبون بنفس الموضوع. إن البشر يعانون من «مجتمع الكتلة» (المجتمع الجماهيري) (آرندت) لأن هذا المجتمع فقد القدرة على جمع الأفراد المنفصلين موضوعياً. ولكي يرتبطوا يجب أن يكون هناك أفعال إرادوية. في هذا المجتمع يترك العمل المشترك المجال لهستيريا الجمهور

(1) أنظر هوركهايمر 1936، ص 42 ـ 43، 46 ـ 51، 70، 73 ـ 75، 109 ـ 110.

(2) حول موضوع العلاقة بين الملكية الخاصة وبين الرأسمالية، أنظر (آرندت، 1958 ـ 1981، ص59 ـ 60)، وحول العلاقة بين الملكية الخاصة والإشتراكية، أنظر أيضاً: (آرندت، 1958 ـ 1981، ص63 ـ 64).

لأن الكل يتصرف كما لو أنه يشكل جزءاً من نفس الأسرة. Richard Sennett (ريتشارد سينيت) (1979) بين بشكل جيد كيف أن هذه الدينامية تقود إلى «استبدال الحميمية».

لا تذهب آرندت باستدلالها حتى نهايته وذلك لأن انحطاط الأشكال السياسية جداً للمجال العام، على صورة التنظيم السياسي، لا يجعل المجال العام يختفي إذ أن الوجود الاجتماعي لا يمكن تلخيصه في الحياة الخاصة[1]. إن الانسان الخاص قد يصبح متروكاً أو مهملاً بمعنى أنه لا يتمتع بعلاقات اجتماعية. إن مجتمع الكتلة الجماهيرية دمر بالطبع الأشكال التقليدية للمجال العام كما للدائرة الخاصة دون أن يلغي مع ذلك جدلية العلاقة بين العام والخاص التي تكوّن الوجود الاجتماعي. إن العلاقات بين المجال العام والمجال الخاص تتغير بشكل أساسي. وكما سنرى لاحقاً، إن المجال العام يفقد مزاياه الأصلية بفضل الصناعة الثقافية من أجل اختراق وقلب المجال الخاص. إن ما هو خاص يصبح أكثر فأكثر عاماً، والعام بتخصخص.

إن هابرماس (1963) المتأثر بعمق بنظرية «الصناعة الثقافية» لدى مدرسة فرنكفورت، والقلق على مستقبل الديمقراطية في ألمانيا يطرح بعض المثل ـ النماذج للمجال العام والتي ما زالت حتى اليوم تبدو كأدوات مناسبة جداً لتحليل هذه الظاهرة وهو يستفيد بشكل واسع من سوسيولوجيا المجال العام لدى أرنست مانهايم (1933 ـ 1979) الذي يلحظ أن القطيعة الكبرى مع النظام الاجتماعي الغابر الحاصلة في القرن التاسع عشر أدت إلى انبثاق توسطات جديدة بين اللاعبين الفرديين. إن ما هو اجتماعي أصبح «المجال التشميلي الذي يحتضن الكينونة والفكر» (منهايم، 1933 ـ 1979، ص21)[2] أما اللاعبون فهم واعون لهذا الأمر. وبالتالي فإن تجاوز النظام القديم وبروز المجتمع الرأسمالي والمجال العام يهدد الدولة الملكية وإدارتها. لقد سبق في القرن الثامن عشر أن

(1) أنظر آرندت، 1958 ـ 1981، ص57.

(2) لا يجب الخلط بين آرنست مانهايم وبين كارل مانهايم.

أينعت مجموعة من المجالات العامة المختصة بالنقابات والمهن والتي تناسب المعارف والنشاطات الخاصة «بمجموعات القبول أو الرضى» (مانهايم)[1].

إن هذه المجالات تتعايش دون أن يكون بينها روابط حقيقية. والإعلان الذي يشملها ويربطها يتم إنتاجه في دواوين النبلاء والملوك الذين يضعون له الإطار السياسي. ومع ذلك، وأيضاً في القرن الثامن عشر برز إعلان كوني «للكائن السياسي وللإرادة السياسية» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص22) دون إلغاء المجالات العامة التقليدية الصغيرة. إن الإعلان يكتسب من الآن فصاعداً وضعاً شبه مفارق. والمجال العام هو من الآن مكان للتأملات حول السياسة وحول الأشكال الاجتماعية من أجل التحليل والتحويل الواعي والعاقل لأشكال العيش معاً.

نماذج وأشكال المجال العام

ندرك الآن كيف أن الأفراد المتكونين تاريخياً يخلقون الرباط الاجتماعي مع الآخرين من خلال إقامة إجماع معين، أي «صيغة لفظية مرادة للتماهي تلزم بدقة العلاقة التواصلية بين الذات وذلك الذي تتوجه إليه» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص31) ويميز مانهايم بين ثلاثة نماذج للإجماع وخمسة أشكال للمجال العام:

1 ـ الإجماع والرباط الاجتماعي يتأسسان على التواصل أو الاتصال.

2 ـ الإجماع الذي يظهر الانتماء إلى وحدة اجتماعية معينة (عقود الجماعات والحرف والطوائف، الثقافات الخ) إذ أن النشاطات داخل المجال العام تشهد على انتماء اللاعبين إلى وحدة اجتماعية معينة.

3 ـ الإجماع المخلوق من قبل الدولة والإدارة والذي لا يعود إلى الاجتماع عن طريق الاتصال.

(1) نجد هنا عودة إلى محاججة ماكس ڤيبر المعروضة في كتابه الأخلاق البروتستانتية.

أما الأشكال الخمسة للمجال العام فتبين جيداً كثرة الأشكال التي يستطيع المجال العام وبالتالي الرباط الاجتماعي اتخاذها في قلب المجتمع الواحد:

1 ـ إن الرابطة الباطنية هي حلقة محصورة ومغلقة إلى الحد الأقصى (بالمعنى القيبري) وبكونها منطوية على ذاتها فهي على المستوى الاجتماعي غالباً ما تكون متغايرة وخصوصاً أنها لا تعرف إلا صيغاً لفظية للاتصال. وكل الانشطة الحاصلة داخلها هي اتصالية. والقبول هو الحكم المسبق القبلي لهذه الأنشطة وليس نتيجتها. لذلك فإن عملية الاتصال أو التواصل لها وظيفة «إعادة انتاج وتجسيد القبول الباطني» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص39) إن الواقع القائم خارج الرابطة لا يشكل موضوعاً للاتصال. على أي حال، إن الرابطة الباطنية هي شكل من أشكال الإعلان وذلك لأن «الأشخاص» ينتمون إليها من خلال تجاوزهم «لكينونتهم الخاصة» إنهم يعتقدون أنفسهم كمختارين أو منتخبين متمتعين بقدرات خارجة عن المألوف. لهذه الأسباب فإن الرابطة «تنغلق» (بالمعنى القيبري)، وهي تتطور كمياً وتنتج اتجاهات بيروقراطية بمجرد أن تستقر بشكل دائم. إنها جماعة أو طائفة تخاطر في تحويل نفسها إلى ظاهرة بيروقراطية بسبب عدد أعضائها المتنامي وبسبب ديمومتها المديدة. إن رباط الجماعة أو الطائفة يتكون من خلال الأنشطة الاعتيادية والطقسية القصوى في سبيل الوصول إلى الهدف الباطني. إن «العالم» أي المجتمع الذي تنوجد فيه الرابطة الباطنينة، يبدو لها بمثابة مجال أو فضاء خارجي متجانس تقيم معه علاقة تأملية.

2 ـ إن العلاقة السياسية ـ الحميمية تبرز مع تجاوز الروابط الباطنية والدائرة الخاصة. هنا نحن أمام أشكال جنينية للأحزاب السياسية. إن هذا الشكل من أشكال المجال العام هو سياسي طالما أن أنشطته وأعماله تطال «الوقائع العامة» الناشئة عن إرادة متمايزة أو متناقضة مباشرة مع إرادة هذه العلاقة. إن الأمر يتعلق بـ «جماعة أو طائفة إرادية» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص44) ناشئة عن الاتصال أو التواصل بين الأعضاء المكونين

«للعلاقة السياسة ـ الحميمية». إن «العالم» الذي ضده يتكون القبول، المؤسس للإجماع، هو حاضر في كل مكان كمصدر تهديد. وبالتالي فإن هذه الجماعة الإرادية تؤكد بوجه هذا التهديد خصوصياتها «وشخصيتها» وقدرتها على التأثير على العالم الخارجي تعني نجاحها في إعطائه شرعيته.

3 ـ في الصالونات وفي المجتمعات العارفة الخ.، في القرن الثامن عشر نجد الإعلان المفارق (المتعالي). إن مانهايم، من خلال رجوعه الصريح إلى كانط، يطور هذا الشكل للإعلان كمبدأ تكامل اجتماعي منظم بواسطة الحق والأخلاق. ويكون المجال العام أحد الشروط حتى يجد النشاط العام دعماً أخلاقياً لدى اللاعبين. إن هذا الإعلان هو مفارق لأنه موجه بشكل أساسي نحو تجاوز ما هو حميمي وسري ومجهول. هكذا وعلى ضوء النقاش العام يمكن تجاوز هذه الظلال كما يمكن تطوير الحق من أجل تكوين الإجماع. والحق العام يلعب في ذلك دوراً مهماً وذلك لأنه يتوجه إلى اللاعبين الفرديين بصفتهم أفراداً يجدون فيه هويتهم. بهذه الطريقة يبرز الرباط المفارق. وبذلك فإن الحقيقة تستخلص من الآن فصاعداً في مجادلات عامة ولذلك هي تستطيع خلق الوحدة الاجتماعية. إذن، الإجماع هو حصيلة مناقشات ومناظرات. «يتم النقاش حول أساس مختلف الآراء، ولكن أيضاً حول أساس الإرادة الواحدة» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص53) وهذا ما يقتضي بالضرورة «حضوراً شاملاً» للاعبين.

4 ـ المجال العام التعددي هو رابع شكل من أشكال المجال العام التي يذكرها مانهايم. إن نزعته التعددية تشير إلى أن القبول ينتج عن كثرة من الإرادات المتميزة نوعياً مما يؤدي إلى إمكانية فقدان الإرادة الإثباتية (الإيجابية). ونحن هنا لسنا أمام مجال عام مفارق، لأن مختلف المجالات العامة تستبعد بعضها بشكل متبادل. إن الخطابات تتعامل مع الخصوم ولكنها تتوجه إلى المقتنعين والمقربين أيضاً. وبالتالي فإن عملية النقاش تصلح في تقوية الإجماع، وليس هناك داع لبذل عمل للإقناع وفي نفس الاتجاه تذهب التظاهرات العامة: تأكيدات من أجل المقتنعين ومناظرات أو مجادلات ضد الخصوم. إن حالة التباين أو التغاير الموجود فيها

المجتمع، وتعايش العديد من المجالات الاجتماعية معاً يمنعان بروز مفارقةحقيقية دون أن تختفي مع ذلك كلياً من الخطاب العام. بالعكس، إنها غالباً ما تكون مطلوبة كضرورة لمجال اجتماعي آخر أكثر تجانساً. والحال، بما أن المجال المفارق غير موجود فإن هذا الخطاب يتوجه إلى أولئك الذين لا يشاركون في النقاش. إن المعسكر البروليتاري في فرنسا يشبه بالتأكيد هذا النموذج من المجال العام.

5 ـ إن المجال العام النوعي ينبثق أو يبرز عندما تصبح شرعية اجتماعية نوعية «حاملة لنظام سياسي واجتماع كوني» (مانهايم 1933 ـ 1979، ص60) وتكون لديها الإرادة والقدرات في صياغة الإرادة العامة وتستطيع ضمان مبادئ النظام الاجتماعي. وهذا المجال العام يكتسب ميزته السياسية بصفة مبدأ إضفاء الشرعية. من الآن فصاعداً، السياسة تتطلب تأييد الكل وتجد شرعيتها في «العمل من أجل الكل أو بإسم الكل» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص60). بهذه الطريقة يتكون الإجماع ويصبح الإعلان معنياً بكل التجمعات الاجتماعية ومع ذلك، وكما يشير كانط، إن الأمر لا يتعلق باستخلاص الحقيقة، بل بإقامة نقاش انطلاقاً من بعض النصوص الأصلية أو من «الحق الطبيعي» حول تأويل النصوص أو الحق.

إن هابرماس يطور مثله النموذجية الخاصة بالمجال العام، مستعيناً بالتاريخ الاجتماعي لفرنسا وألمانيا وإنكلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن نظرية «الصناعة الثقافية» (أدورنو ـ هوركهايمر، 1947) من جهة، وكذلك مشكلات الديمقراطية والإتصال، من جهة أخرى تصلح كخطوط حمراء بالنسبة له. بهذا المعنى هو يلاحظ أن المجال العام البارز في القرن الثامن عشر يستند إلى الرأسمالية المالية والتجارية التي نمت وتطورت في قلب «النظام القديم» مشكلة انقلاباً حقيقياً. ومن خلال تجاوز الدائرة الخاصة برزت شبكة اتصال عمومية تتمحور حول قطبين: «المفكرون» والأدباء والفلاسفة من جهة والجمهور المديني والبرجوازي من جهة أخرى. إن مختلف الصالونات وتجمعات فلاسفة الأنوار التي سادها في الأساس النقاد الأدبيون والفنيون كانت تجسد مسبقاً هذا المجال العام: إن

البرجوازيين يشعرون داخلها أنهم مع أقرانهم وبالتالي هم يتصرفون بكل حرية بصفتهم لاعبين خصوصيين[1]. إن البرجوازيين يمارسون في هذه الأماكن تجاه بعضهم البعض مبادئ المساواة الخاصة بالمجتمع المستقبلي الذي يريدون تكوينه. هكذا، وفي حركة الثورة الفرنسية بدأت هذه المجالات العامة تتسيس في فرنسا كما في خارجها في أوروبا، من أجل إعطاء فرصة لولادة التدخلات في المدينة. ومن هنا تبدأ ممارسة السياسة.

في هذا التصور لا يظهر أن هذا المجال يتكون فقط ضد السلطة القائمة. فبعد ثلاثين عاماً يشير هابرماس إلى أن هذا التكون كان أيضاً بمثابة سيرورة إقصاء لغير البرجوازيين (رجال ونساء) وللبرجوازيات (النساء). ومع ذلك فإن المجال العام يصبح «قوة ثورية» (هابرماس) لأن في داخله يتكون كأشخاص عموميين أولئك الذين لم يكونوا إلى ذلك الحين سوى مواضيع لأعمال السلطة القائمة والذين لا يمارسون وظائف رسمية أي أنهم كانوا أشخاصاً خصوصيين». إن هابرماس يعرض بوضوح الوحدة المتناقضة التي يشكلها المجال الخاص والمجال العام والتي تمنح شكلاً نوعياً للمجتمع. إن «الأشخاص الخصوصيين» يشكلون المجال العام ضد السلطة العامة من خلال تجاوز المجالات الخصوصية القائمة بهذه الطريقة في سبيل أن يصبحوا أشخاصاً عموميين. في نفس الوقت وفي نفس عملية التكوين تبرز المجالات الخصوصية الجديدة. ومع ذلك فإن جمهور المجال العام البارز أو السائد لا يشمل مجموع المستبعدين عن السلطة القائمة، وهذا يعني بلغة اجتماعية إنه جمهور من البرجوازيين. وفي المجال العام الجديد تخضع السلطة القائمة وأعمالها لحكم الجمهور ويتحول النقد ليصبح «الرأي العام».

بين الصالونات والمجال العام البرجوازي هناك استمرارية مهمة وذلك لأن ما هو «عام» (في المجتمع، في الفكر...) يشكل موضوعاً للخطابات وللمناظرات التي تحييها. أضف إلى ذلك أن الفلسفة والفن

(1) أنظر حول هذا الموضوع، أدورنو، 1954، ص458 ـ 465، 475.

والأدب يبقون مراجعها الكبرى. في الواقع، لم يأخذ العلم مكانته سوى في مرحلة متأخرة في نهاية القرن التاسع عشر في إطار عملية تكوين نموذج آخر للمجال العام.

إن المجال العام الأدبي (هابرماس) يستطيع أن يتكون بسبب عملية تسليع الفن الذي أصبح بذلك مفتوحاً أمام الجمهور الثري. وإن تدخلات الناشرين والممولين للفن (من كل نوع) تحدث تغيراً جذرياً بحيث أصبح الفن والأدب بمثابة سلع أو بضائع وأصبح «الفنانون» منتجين وجمهورهم مستهلكين[1].

في أي حال، إن النقد في إطار هذا المجال العام يأخذ الشكل الذي سيميز المجال العام البرجوازي. ووظيفته تكمن في «إعداد» (هابرماس) الأفراد العموميين وفي إتاحة تكوين المجال العام. وبالتالي فإن حكم هواة الفن والادب والفلسفة والمسائل السياسية يتحول إلى حكم مستقل عاقل ومعقول من منظور فلسفة الأنوار، كما يتحول إلى مهنة إذ أن ممتهني النقد هم أو يظنون أنفسهم على الأقل، مفوضون من قبل جمهورهم وفي نفس الوقت يكونون مربين لهذا الجمهور. وأخيراً، من أجل الاتصال والتواصل مع هذا الجمهور بواسطة الناشرين فإن المجلات والكتب إضافة إلى الاجتماعات العمومية تصبح الوسائط الأكثر أهمية بالنسبة للمجال العام الأدبي.

حسب هابرماس، إن المجال العام السياسي يبرز أو يسود من خلال تجاوز المجال العام الأدبي في إطار المواجهة مع السلطة القائمة. إذ أن هذه المواجهة تحدث انزلاقاً نحو عملية ضبط وتنظيم المجتمع المدني، أي نحو السياسة: وإن أحد الرهانات أو التحديات الكبرى يتمثل بالتأكيد في ضمان الانتقال أو التداول الحر للسلع والبضائع. بهذا المعنى، فإن لاعبي المجال العام يتحركون ضد النظام الملكي ويأخذ الخطاب العام نبرة جدالية إلى حد أقصى. وبهذه الطريقة إنهم يشكلون

(1) أنظر على سبيل المثال: Charle, 1990; Bourdieu, 1992.

الحدود أو المعايير العامة والمجردة لعملية الضبط والتنظيم الاجتماعي والتي تضمن أو تكفل حرية انتقال البضائع. إن المجادلة أو المناظرة هي صيغة الاستدلال العام التي يستخدمها «الأشخاص الخصوصيون». كلما برز خيط معياري أحمر فإن القوانين يجب أن تتأسس على العقل الذي يتم التعبير عنه من خلال الرأي العام. إذن، استناداً إلى الرأي العام تستطيع السلطة بناء ذاتها شرعياً. هنا قد نكون أمام نوع من التقارب بين السلطة والعقل.

انطلاقاً من ذلك فإن الجمهور مؤلف من مواطنين - برجوازيين متساوين (مبدئياً) وبصفتهم متساوين يمارسون الاستدلال علنياً تبعاً لقواعد العقل العامة. وبالنسبة لهم إن هذه الاستدلال يتناسب مع «طبيعة الأشياء» لذلك يمكن صياغة قوانين تنظم أو عليها تنظيم المجتمع. وهذه القوانين تكون عامة مجردة وعقلانية. بالتالي، إن العقل والقوانين العقلانية هي ملزمة للمسيطرين كما للخاضعين.

وبالطبع فإن الدائرة الخاصة والدائرة الحميمية لا تختفيان مع ذلك، إذ أن البرجوازي، على سبيل المثال، هو في آن واحد الابن، الزوج، رب الأسرة، عميل في السوق، مواطن، ولكنه أيضاً عنصر فاعل في المجال العام البرجوازي. وبواسطة هذا المجال العام البرجوازي تنمو وتتطور هوية خيالية «للأشخاص الخصوصيين» بصفتهم مالكين وبصفتهم أشخاص بذاتهم. إنها هوية تشميلية تطال المالك، الإنسان والمواطن، وتضعه السلطة القائمة. بالتالي، وحتى لا نذكر سوى مثالين، فإن تحرير المالكين وتعميم تشريع وضع أو مكانة المواطن يبدوان من الآن فصاعداً بمثابة تحرير للبشرية. وبهذه الطريقة يفرض البرجوازيون مبادئهم على المجتمع بكامله.

إن المجال العام البرجوازي القائم على حركة إنتقال السلع والبضائع يستعيد فكرة العدالة الخاصة بالتبادل السلعي ومؤداها إن الإنسان البرجوازي بصفته مالكاً خصوصياً يتماهى مع الفرد المستقل. من هنا فإن البرجوازي هو في آن واحد مالك خصوصي ذو مصلحة يزدوج مع

شخصية الإنسان الغيري ولكنه أيضاً المواطن الذي يتكون كلاعب خاضع للشرعية وللأخلاق.

بهذه الطريقة طور هابرماس مثالاً ـ نموذجاً لعملية تكوين الرباط الاجتماعي عبر المجال العام البرجوازي الذي يمهد لتكوين المجتمع البرجوازي الليبرالي تحت شكل جمهورية ديمقراطية تضمن مساواة معينة بين اللاعبين البرجوازيين. وإن هذا التكوين يتم علناً على قاعدة خطاب صراعي ومعقول، خطاب سيطرة وإقصاء.

في فرنسا تحت ظل الجمهورية الثالثة، على سبيل المثال، الفلاسفة والفنانون والكتاب الذين ساهموا في ولادة المنظرين المفكرين[1] طوروا منظورات المجتمع في إطار علاقة اتصالية مع جمهورهم المؤلف من مواطنين ـ برجوازيين ومن أجل هذا الجمهور النوعي. لقد كان المجال العام البرجوازي يكتسب شرعيته من «العمل من أجل الكل وبإسم الكل» (مانهايم، 1933 ـ 1979، ص60) وبالتالي فإن الإجماع، المتكون علنياً، الذي ينشأ عن ذلك كان يصلح كمبدأ لإضفاء الشرعية على السلطة القائمة. بالتالي، إن هذه المنظورات هي من جهة مفتوحة بحرية أمام هذا الجمهور النوعي، ومن جهة أخرى ذلك يعني أن المنظرين المتذهنين بصفتهم مفكرين للمجتمع بمجموعه يحصلون على تأييد هذا الجمهور من أجل تأويل المجتمع وتطوير منظوراته. هذا وبالرغم من أنهم لا يعملون هم أنفسهم على تحقيق تصوراتهم «قد يكون مستحيلاً فصل فعل التفكير بالكلية الشاملة عن إمكانية التأثير فيها بواسطة الفكر» (هوركهايمر، 1973، ص 14).

إذا كان المجتمع والدولة استطاعا أن يتكونا بهذه الطريقة فإن «التغيير البنيوي» للمجال العام يشير إلى طريق آخر للتطور الاجتماعي. إن بروز الصناعة الثقافية يسمح وحتى يطالب بتجاوز أشكال الإعلان ويتجاوز المجال العام الغابر.

---

(1) برهن كريستوف شارل في أعمال مختلفة عملية تكوين المنظّرين من خلال تجاوز الفنان والكاتب والعالم، وذلك دون أن يمتلك مفهوماً حقيقياً عن المجال العام. حول هذا الموضوع أنظر Charle, 1990 et Spurk, 1999.

إن جمهور المجال العام يتغير نوعياً من جمهور يمارس الاستدلال العقلي حول الثقافة إلى جمهور مستهلك للثقافة. من الآن فصاعداً، إن استهلاك الثقافة يحل محل المجال العام الأدبي. وبالتالي فإن الثقافة البرجوازية التقليدية لم تعد قادرة على أن تتكون من جديد. لقد كانت أكثر بكثير من مجرد أيديولوجيا. لقد كانت تساهم في ولادة البشرية، ولكن تحت تأثير الصناعة الثقافية تحول الاستدلال العام إلى نوع من الاستهلاك أما الاتصال أو التواصل العام فقد تحلل إلى أفعال تلقي واستقبال مختلفة وأحادية الشكل.

الاعتراف وخلق الرباط الاجتماعي

في الرؤية التقليدية للكائن البشري كحيوان سياسي التي نجدها انطلاقاً من أرسطو وصولاً إلى الحق الطبيعي المسيحي في العصر الوسيط، إن الكائن البشري يحقق طبيعته من خلال خلق جماعة أخلاقية أي التنظيم السياسي أو المدني. وهو جدير بذلك وقادر بشكل قبلي. ومع ذلك، وكما نلاحظ مثلاً لدى مكيافيللي أو هوبز فإن هذه الفكرة لم تعد تتناسب مع الرأسمالية الناشئة أو السائدة. إن هوبز يصف الصراع من أجل الوجود، الذي يؤدي إلى تفاعلات وشبكات قائمة على العقل الأداتي وهو بذلك يعود إلى نفس القاعدة الأنطولوجية لكي يبرر الرباط الاجتماعي بطريقة مختلفة، إذ أن تجربة وجود دولة حديثة والتبادل السلعي وكذلك رجوعه المتكرر إلى العلوم، كل ذلك يسمح له بتأويل عملية تكوين الرباط الاجتماعي على أنها عملية موازنة أو توازن المصالح بين الوسيلة والغاية. بذلك إن الافراد يخضعون أنفسهم للدولة بواسطة عقد[1]. إن بول ريكور ذكرنا بأنه بالنسبة لديكارت أن فعل الاعتراف أو التعرف يعني أن نميز من أجل أن نعرف. بالمقابل إن الاعتراف، عند كانط، هو طريقة ارتباط أي خلق (رباط لا يفكر فيه على أنه رباط

(1) أنظر أيضاً تأويل هابرماس و Honneth على سبيل المثال في: هابرماس 1971، ص48 ـ 73، و Honneth، 1999، ص13 ـ 17.

اجتماعي). إن بول ريكور بتمايزه عن المواقف المتعلقة بمسألة الاعتراف في نظرية هوبز وفي قراءة جديدة لكانط (خصوصاً ومصطلح الإدراك أو التمييز) وكذلك في قراءة جديدة لبرغسون («التعرف على الذكريات») وكذلك لدى فلسفة هيغل الواقعية وتأويل هونيت لها، إن ريكور بتمايزه هذا يلاحظ أن «الاعتراف بشيء ما على أنه عين ذاته وعلى أنه متماهي مع ذاته وليس على أنه آخر غير ذاته، يستتبع تمييزه عن كل شيء آخر» .(Ricoeur, 2004, P.37)

إن هيغل، بتجاوزه مصطلح الاعتراف كما نشره فيشته (Fichte)، يفسر في بداية القرن التاسع عشر، السيرورات البينذاتية (intersubjectifs) على أنها علاقات اعتراف. إن الاعتراف موجود لأن الذات تعرف نفسها أنها معترف بها من قبل الآخر وبهذه الطريقة هي تتصالح مع الآخر. وفي هذا الاعتراف هي تجد أيضاً هويتها بصفتها فرد. الاعتراف هو في آن واحد سيرورة مصالحة وصراع[1]. إذن الاعتراف هو الوعي الذي بواسطته تتعرف الذات على نفسها في الآخر. «... إن تجربة هكذا «عرفان للنفس في الآخر» يجب أن تؤدي إلى النزاع أو إلى الكفاح لأنه فقط الانتهاك المتبادل لمتطلبات الأفراد الذاتية يتيح لهم معرفة ما إذا كان الآخر يتعرف على نفسه فيهم «ككيان كلي» (Honneth,1999,p.49). بالتالي فإن الطابع الاجتماعي هو بالتكوين ذات أبعاد نزاعية صراعية.

إن هيغل، خصوصاً في كتاباته في مدينة يينا Iéna، يعرض ثلاثة مستويات للاعتراف: الحب والحق والتضامن يمثلون ثلاث درجات متتالية تتيح للأفراد إثبات ذاتهم بحيث يشعر كل فرد أنه شخص مستقل وأنه فرد. وعند هذا المستوى من تمخص نظريته «إن هيغل يفهم الحياة الأخلاقية... على أنها نوع من العلاقات الاجتماعية التي تبرز عندما يتحول الحب تحت التأثير المعرفي للحق إلى تضامن كوني بين أعضاء الجماعة، وذلك لأن من

(1) أنظر Honneth, 1999, p.31.

هذا المنظار كل ذات تسطيع أن تحترم الآخر في إطار الخصوصية، وبذلك يتحقق الشكل الأكثر تطلباً للاعتراف المتبادل (Honneth, 1999, p.146).

إن هيغل، في تصوره الفينومينولوجي، لا يترك أدنى شك في أن الاعتراف من قبل الغير هو عملية أو سيرورة عنيفة تجري بالضرورة من خلال النزاع والصراع لأنهما الوسيلتان الوحيدتان لتكوين الاعتراف من قبل الغير. ذلك أن الخطاب لا يستطيع التوصل إلى ذلك. إذ أننا في الخطاب نستطيع دائماً خداع الغير. بالمقابل، فإن الصراع أو الكفاح هو دليل على أن الشرف هو اثمن ما يملكه الإنسان من خير وذلك لأنه الأقل عرضة للتشيؤ أي أنه «لا شيء» (Un-ding, Hegel). وإن المقاتلين أو المحاربين يخاطرون بحياتهم في سبيل أن يتحرروا من شروطهم الجسدية الفيزيائية، أي من التبعية للطبيعة، من أجل تطوير وعيهم الخالص وأخيراً من أجل أن يكونوا أحراراً.

وخلال عملية إعداد هيغل لنتاجه فإن تصور الصراع تغير تماماً كما مصطلح الحياة الأخلاقية. ففي كتابات يينا (1803 ـ 1804) ينتهي الصراع ضرورة بموت أحد المقاتلين على الأقل وذلك لأن الشرف بالنسبة للإثنين يساوي أكثر من الحياة. بالمقابل فإن هيغل في كتابه «فينومينولوجيا الروح» يعتبر هذا التصور للصراع بمثابة «نفي أو سلب مجرد» ومن هنا هو لم يعد يتصور الموت ضرورياً كنهاية وحيدة ممكنة للصراع، لأنه في هذه الحالة، أي الموت، لا يمكن أن يكون هناك اعتراف بما أن الآخر أو الغير لم يعد موجوداً. وبما أن الاعتراف لا يوجد إلا في علاقة مع الآخر فإن المنتصر لكي يكون معترفاً به لا يجب عليه أن يقتل المهزوم. إن السيد والخادم[1] يبرزان من الصراع حيث أن الأول فرض نفسه كمنتصر ضد الثاني المهزوم.

ومع ذلك فإن علاقات المبادلة (المقابلة بالمثل) والاعتراف التي تدخل

---

(1) إن ترجمة عبارة هيغل «Herr und Knecht» إلى الفرنسية بعبارة «Maître et esclave» (سيد وعبد)، هي ترجمة مشوهة مما جعلنا نستخدم عبارة «Maître et valet» كترجمة حرفية.

في بنية الوجود الإنساني هي علاقات اجتماعية تطبع بطابعها النزعة الرأسمالية والتي كان هيغل يراقب عملية بروزها. في الماضي، كان السيد يخاطر بحياته من أجل اكتساب شرفه، من الآن فصاعداً هو غير منتج ويستفيد من الأشياء التي ينتجها الخادم الذي بدوره يتمسك بحياته التي تتعرض للتهديد من قبل السيد. هذا الخادم مرتبط حتى جسدياً بسيده الذي يهدد وجوده بشكل دائم لذلك هو يخدم السيد ويعترف به بذلك كسيد. إذن إن السيد هو سيد لأن الخادم التابع له يعترف به كسيد. أما الخادم فيتعرف على نفسه من خلال السيد بما أن السيد هو نفيه أو سلبه الملموس، والعكس بالعكس. وهو عانى ذلك من خلال التجربة التي تبقى محفورة في ذاكرته والتي تطبع وجوده ومعاشه وهو يعرف ويعاني القلق الوجودي والتهديد بالموت. إن ما هو أكثر أهمية في حكاية السيد والخادم هو أنها بدون نهاية محتمة. بداية يجب أن نعرف أن وجود السيد هو نوع من مأزق وجودي وذلك لأن الخادم الذي يعمل في إطار وضعية تبعية هو الذي يطور العلوم والتقنيات والفنون والتي تسمى في التقليد الماركسي بالقوى المنتجة. ومع ذلك فإن الخادم بعمله من أجل السيد يكتسب مسافة معينة بالنسبة لهذه المركزية. إن هذا العمل أو الشغل هو إذن غائي. إذ أن الخادم حين يشتغل لا ينتج فقط اشياء من أجل السيد بل هو يخلق نفسه أيضاً مع خصوصية أن الخادم - الشغيل يستطيع أن يرى نفسه من الآن فصاعداً في نتاج عمله كما لو أنه ينظر في المرآة (المشوهة)[1].

ثم هناك على الأقل خاتمتين ممكنتين للعلاقة بين السيد والخادم. الأولى معروفة كفاية بحيث أن الذات في الحداثة تتجاوز بوعي كينونتها الاجتماعية وهي أن تتحرر من أجل إقامة وبسط الحرية كرباط اجتماعي. وذلك قد يكون انعتاقاً من الشغل والقلق اللذان يسودان بفعل السيد. من الآن فصاعداً، إن من كان خادماً يتخذ لنفسه بنفسه مبادئ عمله. إنه

(1) نجد هنا إرهاصاً لصورة المرآة العزيزة على قلب كيركيغارد، وأيضاً لمصطلحات التشيؤ والفتيشية والاستلاب، لدى ماركس.

لم يعد خادماً ولكنه ليس سيداً: إنه حر. إن القراءة التي اقترحها كوجيف (1971) «لفينومينولوجيا الروح» تذهب في هذا الاتجاه. بالمقابل إنها لم تحدث على المستوى التاريخي.

أما الخاتمة الثانية فتتلخص في أن الخادم يكون قد اختبر أن التنامي الكبير لقدرة عمله الإنتاجية الكامنة الذي تؤدي إليه أعماله لا يخدم في عملية تحريره بل على العكس، إن هذا التنامي هو تدميري سواء كان ذلك بيئياً أو نفسياً أو جسدياً دون أن ننسى الحروب والمجازر من كل نوع. بالتالي فإن الخادم، كونه غير قادر على أن يتحرر، يهرب، على سبيل المثال أو يغرق في عملية الاستهلاك الحقيقي أو المثالي، وهو يخضع نفسه أيضاً لقدر محتوم يفرض عليه عبر الأشياء التي خلقها هو (سواء كان الأمر يتعلق بمنتجات التكنولوجيا، بالآلات أو بالأسواق على سبيل المثال). بالتالي فإن الخادم ينغمس في الاستلاب الذي يعتبره من الآن فصاعداً على أنه سعادته[1]. على أي حال فهو بهذه الطريقة لا يتخلص من القلق الوجودي لأن ليس هناك شيء مضمون ولا شيء يسير على ما يرام كتحصيل حاصل. إن ما يوجد، هو الذي صنعه. إذن تطرأ عليه أسئلة بسيطة ووجودية مثل: ماذا يمكن أن يحدث إذا لم يعد يقوم بما قام به؟ ماذا يمكن أن يحدث لو كان لديه شيء آخر غير ما فعله؟ وسيجد نفسه من جديد أمام العدم المقلق الذي كان السيد (المستقبلي) والخادم (المستقبلي) يريدان تجاوزه بالكفاح من أجل الشرف.

من أجل استكمال محاججتنا، من المهم في البداية أن ندرك بأن الاعتراف هو دائماً علاقة اجتماعية تتكون الذات الفردية بواسطتها. «إن الغير هو الوسيط الضروري بيني وبين ذاتي... أنا اعترف بأني أكون كما يراني الغير... لقد شكلني على صورة نموذج كائن جديد يجب عليه تحمل مزايا جديدة» (سارتر، 1943، ص266).

---

(1) على سبيل المثال، ماركس أو سارتر 1960، تماماً كما مدرسة فرنكفورت أو غي دوبور Guy Debord.

تالياً: «إن فعل الاعتراف، بصفته فعل، يعبر عن ادعاء ممارسة ضبط فكري على حقل الدلالات... وإن طلب الاعتراف يعبر عن انتظار يمكن اشباعه فقط بصفته اعترافاً متبادلاً» (ريكور، 2004، ص37).

ومن أجل فهم أفضل لأوضاع الذوات يمكننا الرجوع إلى تصور الاعتراف كما استخلصه Honneth (هونيت 1999) ودون الدخول في تفاصيل هذه المحاججة نود فقط الإشارة إلى أنه في التقليد الكانطي («الاعتراف هو الربط») يمكننا فهم امتداد النمذجة الهيغلية للاعتراف بمثابة ثلاث طرق في التموضع:

1 ـ إن الحب والصداقة قد يكتملان بالخجل. إن أشكال الاعتراف هذه هي علاقات قائمة بين الأفراد وهي محدودة بالعدد. وإن الهوية التي تولد بهذه الطريقة يمكن أن تكون مهددة بالازدراء الذي لا يقتصر فقط على التعذيب والاغتصاب بل يشمل أيضاً الاحتقار والغرور.

2 ـ إن الاعتراف من خلال الحق يعود بالتأكيد إلى الدولة التي تنظم مجتمعاً (وطنياً) معيناً. إن الحقوق تخص فقط مواطني هذه الدولة بدرجة أولى، وثانياً تخص الآخرين (حق اللجوء، حقوق الإنسان، الخ) وكما يشير هونيت فإن الحقوق تتجه إلى التعمم وإلى التحول إلى واقع مادي، ولكن ذلك ليس سوى إمكانية لتطورها. وبالمثل هناك أيضاً إمكانية حصر الحقوق بقسم من المواطنين. إن الهوية المهددة بشكل كامن ليس التكامل الاجتماعي بل التكامل السياسي. إذ أن عدم المساواة أمام القانون أو ظلم القانون ينعكسان في الشعور بالاحتقار لدى المواطنين.

3 ـ إن تكوين جماعات التضامن على أساس من القيم المشتركة يمنح أعضاء هذه الجماعة، كما يعرض هونيت، تقديراً معيناً للذات (بصفتهم «منكوبي الأرض» مثلاً). إن شكل الازدراء الذي يتناسب مع هذه الجماعة هو الإذلال والانتهاك وأيضاً اللامبالاة والتجاهل. بهذه الطريقة فإن شرف وكرامة أعضاء هذه الجماعة يكونان مهددين جماعياً. إن هذه الجماعات هي كيانات اجتماعية «مغلقة» جداً (بالمعنى المقصود لدى ماكس

ڤيبر) وهي تتجه نحو التساوي فقط في حالة مجال عام يحتضن كل المجتمع ويتضمن مختلف الجماعات ذات القيمة. وبالتالي فإن عملية التفريد التي يثيرها هونيت لا تستطيع أن تولد إلا على أنقاض هذه الجماعات[1].

5 ـ إلتماسات المعنى

في كل مصطلح وكذلك في أبسط المعاني التي يمكن أن نمنحها للأشياء وللأحداث تتركز تجارب البشر. إن الأعمال الاجتماعية هي كفاح وصراع في سبيل منح المعنى للعالم الاجتماعي وللحياة[2]. وبالتالي فإن تحليل الأعمال الاجتماعية ونتائجها (المتموضعة دائماً) يعني فهم معناها[3]. لهذه الغاية يمكننا استعادة خيط محاججة ماكس ڤيبر (1922 ـ 1972) الذي منذ الصفحة الأولى لكتابه «إقتصاد ومجتمع» يصر على أن ما يقوم به الأفراد (الذوات) في موقف معين يسترشد دائماً بالمعنى الذاتي، يعني بالمعنى الذي يعطيه الأفراد لأعمالهم. إن المعنى هو الذي يميز بين فعل العمل وبين السلوك. وبالرغم من أن ڤيبر لا يوضح ما يعنيه بعبارة «المعنى المفهوم ذاتياً» فيمكننا فهمها من خلال إعادة بناء الأعمال بمثابة رباط بين الوسائل والغايات المرتقبة والحاصلة وكذلك الأعمال الجارية[4]. من المفهوم أن ڤيبر يشير أيضاً إلى وجود أشكال أخرى للطابع العقلي أو للعقلنة. ومع ذلك من أجل فهمها ومن أجل فهم أسباب العمل يجب إعادة بنائها تبعاً لهذه العقلنة.

بهذا المعنى ومن أجل فهم الواقع الملموس لعمل الأفراد ومواقفهم ورؤاهم في العالم وأسبابهم في العمل وإلتماساتهم للمعنى، نحن ننطلق من مصطلحات ومن نماذج فكرية «كانت قد خلقتها الحياة الواقعية في سبيل الممارسة» (مانهايم، 1929 ـ 1985 ص41).

---

(1) إن تاريخ الطبقة العاملة الفرنسية هو مثل واضح على ذلك.

(2) حول موضوع الجوانب الفردية لذلك، أنظر مانهايم، 1929 ـ 1985، ص26 ـ 35.

(3) أنظر، على سبيل المثال، ماكس ڤيبر، 1922 ـ 1972، ولكن أيضاً شوتز Shütz، 1987، ص146 ـ 162.

(4) أنظر ڤيبر، 1904 ـ 1982.

حالات الحدوث: الوضع، عالم الحياة وعالم الاجتماع

إن مصطلح «الحدوث» (contingence) يسمح لنا أن نفهم بشكل أفضل عوالم الذوات، وهو لا يختزل إلى الوضع المادي والثقافي للاعب (الفاعل) بل يحتل مكانة هامة جداً في عملية فهم أعمال الأفراد الناشطين وذلك لأن هذا المصطلح (الحدوث أو الحادث) يشير إلى «كائن ـ هناك» بدون تشريع. بعبارة أخرى: قبلياً، ليس هناك سبب أو مبرر لوجود شيء ما بدل العدم (أو لا شيء)، لا أنا ولا باقي العالم. إن الوجودات هي غير مبررة وغير قابلة للتبرير[1]. ومع ذلك فإن هذه الوجودات ليست بأي شكل «مونادات Monade» جوهر فردي بسيط مقفل على ذاته قال به لايبنتز. م). في الطابع المادي للحدوث بل وأيضاً في اللاعبين الآخرين وعمليات الموضعة الذين ينتمون إلى هذا الحدوث نجد حدودنا. أضف إلى ذلك أنه «لكوننا دائماً وفي كل مكان نملك حدوداً فنحن نكون حداً معيناً» (Simmel 1999a, p.212).

إن الأفراد (الذوات) ليسوا مختزلين إلى حالات الحدوث التي تهيء تشكيل أعمالهم والتي تمهد لتشكيلهم ولا إلى ما تم فعله بهم، ولا إلى ما فعلوه بأنفسهم بالإضافة إلى ذلك نحن لسنا محكومين بالبقاء على ما نحن عليه. إن كل واحد منا بصفته حداً (Simmel) يتوجه دائماً نسبة إلى ما هو «أعلى» أو «أسفل» إلى «يسار» أو «يمين». . الخ. باختصار يتم التموضع وفي نفس الوقت هناك دائماً إمكانية تجاوز هذه الحالة.

إن التماس المعنى مرتبط مباشرة بالوضع وذلك لأن «دلالة المعنى» لها وظيفة «تثبيت انتباه أولئك الذين يريدون بسبب تعريف معين للوضع أن يشرعوا بعمل ما معاً» (مانهايم، 1927 ـ 1985، ص20). يتم استخدام مصطلح الوضع بمعنى بسيط جداً. «الوضع هو الذات بكاملها. . . إنه الطابع الفعلي الشامل، إنه الحدوث المطلق للعالم ولولادتي ولمكانتي ولماضي ولمحيطي ولفعل قريبي ـ إن حريتي اللامحدودة

---

(1) أنظر سارتر، 1943.

هي بمثابة ما يجعلني اتمتع بحدوثي الفعلي (بفعليتي)... إن الوضع يخون حدوثي الفعلي، وهذا يعني كون الأشياء هي ببساطة هنا كما هي دون ضرورة ولا إمكانية في أن أكون غير ما أنا عليه هنا بينها...» (سارتر 1943، ص607). بالتالي فإن الفرد من خلال إنتاج وضعه يقوم بخلق ذاته، ولكن في التحليل لا يجب أن ننسى أنه في قلب الوضع يكون الأفراد (الذوات) مرتبطين من خلال حرياتهم، وفيه يقترن الحدوث وكل ما يمهد مسبقاً (ميرلوبونتي) لوجود الذوات وكذلك «العوامل» (مانهايم) التي تجبر البشر على التأمل في العالم وفي الفكر من أجل إعطاء معنى لوجودهم وللعالم بشكل عام.

إن الوضع هو فردي وجماعي في آن واحد. «إنه معرف أو محدد بنفس الطريقة بالنسبة لأعضاء مجموعة معينة... ولكن بفضل هذا التعريف الذي يعطي معنى معيناً ويتيح إطلاق الحكم فإن الأحداث تخلق وضعاً يمكن التمييز فيه بين الفعل والفعل المضاد، كما يمكن أن تكون الأحداث مترابطة لكي تصبح سيرورة» (مانهايم 1929 ـ 1985 ص 20).

إن «عالم الحياة» هو الشكل التجريبي للوضع«عالم.. منظم بحيث يحتوي كل التجهيز الضروري ليجعل عيشه اليومي وعيش أمثاله مسألة عادة (روتين)» (Schütz, 1988a, p.30) أضف إلى ذلك أن «عالم الحياة الذي يمثل أمامنا... هو المجال الاجتماعي المباشر، والذوات المركزين فيه هم أمثالنا» (Schütz. 1988d, p.106). إن الوضع يتميز باقتران عمليات موضعة مع مشاريع الأفراد وعلاقاتهم بالآخرين. ونلاحظ أن «العالم نفسه يمكن أن يظهر بشكل مختلف لمختلف المراقبين» (مانهيام، 1929 ـ 1985، ص7). إن هذا التنوع لا يطرح مشكلات كبرى أمام الذات التي تبحث عن تموضعها في عالم اجتماعي معين ولا أمام عملية تكوين الرباط الاجتماعي، إذا كان هذا التوع لا يتجاوز صورة للمجتمع الموحد والذي يتشارك فيه الجميع. وذلك ليس ممكناً إلا بشرط أن تكون قاعدة المجتمع الاجتماعية صلبة. والحال إن الفكرة التي تعتبر الفكر أبدياً، تماماً

كما وحدة الفكر التي أنتجها في الماضي رجال الدين والمثقفون تضيعان بسبب الحراك الاجتماعي العمودي المتنامي الذي تتشابك فيه الشرائح الاجتماعية المختلفة[1].

بالنسبة لكل ذات، الوضع هو بداية حدوثها الذي يوجد بالنسبة للفرد كواقع منجز دون أن يحدد مع ذلك وجوده. لذلك فإن الذات تستطيع وعليها أن تختار. «إن كل فعل يستتبع الاخيار» (Schütz 1988, p.98)، والقصدية تحتل فيه مكانة مركزية[2]. إن القصدية تربط في آن واحد فيما بين الأفراد وما بين الأفراد والمجتمع ككيان شامل وأخيراً إنها الرباط «المثلث» بين الآخر (الغير) والفرد والمجتمع. «إذن إن مسألة قيمة وضعي هي في البدء مسألة قيمة النوايا التي أملكها في أن أكون بصفتي أتحمل مسؤولية ماضيّ وذاتي من أجل الغير وقصدي في العالم» (Gorz, 1977, p.455-456).

إن المفارقة (التجاوز أو التعالي) تشكل جزءاً من الوضع وإن المشروع هو تلك الإمكانية في أن نكون ما نكون عليه الآن[3]. هناك دائماً العديد من الآفاق المستقبلية الممكنة، والمستقبل لا يكون أبداً مضموناً. بالتالي فهو يثير القلق الذي يميز بقوة مجتمعاتنا المعاصرة. هذا القلق تم تحديد هويته جيداً: سارتر يسميه «القلق الوجودي» وهايدغر يتحدث عن «القلق أمام العدم» أما كيركيفارد فيتحدث عن «القلق أمام الحرية» وكما أشار Simmel (زيميل) فإن المفارقة (أو التجاوز، أو التعالي) فقط تتيح لنا أن نعي ونتجاوز اليأس وقصر النظر والنقص وأيضاً محدودية حدوثنا. «أن يتجاوز الإنسان نفسه هذا يعني أنه يذهب إلى ما وراء الحدود التي تفرضها عليه اللحظة الحاضرة» (Simmel, 1999a, p.217-218).

ومع ذلك، إن الوضع الحادث (العرضي ـ الطارئ) يضغط بثقله على وجودات الذوات كما على خياراتهم ودوافع عملهم. لذلك فإن الحياة

---

(1) أنظر كارل مانهايم، 1929 ـ 1985، ص11 ـ 13.
(2) أنظر أيضاً سارتر، 1939.
(3) حول موضوع العمل والمشروع والحافز، أنظر أيضاً Schütz, 1987, p.26-29.

اليومية ليست فقط سلسلة من الخيارات الدراماتيكية والجوهرية بل على العكس هي محاطة بألف شيء وشيء «يبدون كتحصيل حاصل»: الخلفيات الروتينية (غارفينكل) للحياة التسلسلية[1].

إضافة إلى ذلك فإن الحياة بمعنى الوجود الفردي هي دائماً محدودة في الزمن. وبما أنه ليس هناك وجود أبدي فإن الوجود يقود إلى الموت سواء انتظرنا حياة بعد الموت أم لم ننتظر، لأنه لو كانت هذه الحياة الأخرى موجودة فهي غير قابلة للمقارنة مع الوجود الأرضي[2]. ذلك هو الإطار الزمني الأول (الفردي) للعمل. أما الثاني، أي الإطار الجمعي فينتج عن التجارب التاريخية التي، بطريقة أو بأخرى، تشكل جزءاً من «مخزونات المعارف» (Schütz) الخاصة باللاعبين (الفاعلين): المجتمعات، الدول أو الأنظمة السياسية، الخ هي أيضاً ليست أبدية.

إن الحياة الحاضرة لكل فرد هي «في الواقع ماضي ومستقبل... ماضيها موجود في الحاضر، والحاضر يوجد فيما وراء الحاضر في المستقبل» (Simmel, 1999a, p.221-222) إن الحياة تعاني من تناقض عميق فهي في آن واحد ساكنة ومتحركة، ومقيدة وحرة. ولقد وصف زميل (Simmel) «تكوينها المبدع للماهية» في الصورة المتناقضة لجريان نهر دون حواجز وفي نفس الوقت مقفل ومشكل حول مركز (Simmel, 1999a, p.223).

تعرضت الحياة للتفريد وهي تتجاوز باستمرار صورتها المحدودة. لذلك فإن الإرادة هي الشعور بالحرية التي تؤسس مسؤوليتنا. والحال أن الصورة الحاضرة للحياة هي حدها وحدودها وقيدها وتمايزها. وبالتالي فإن تركيز الأفراد على الشكل (أو على الصورة)، الذي يشكل موضوعاً لمعظم الدراسات التجريبية في علم الاجتماع، هو نوع من «العبودية» (Simmel,199a, p.227) الذي يشكل دائماً وحدة متناقضة مع حركة المضامين التي تكون جوهر الحياة أي الكيان الكلي الشامل ذاتي التجاوز (المفارقة،

---

(1) أنظر Garfinkel, 1967.

(2) أنظر أيضاً أدورنو، 1966، ص360، ثم آدورنو، 1973، ص180، وكذلك شوبنهور، 1818 ـ 1986.

التعالي). «في نفس الفعل هي تخلق شيئاً ما يكون أكثر من الحركة الحيوية: الشكل الفردي.. إن الحياة لها تعريفان متكاملان: إنها العيش زيادة وإنها أكثر من العيش» (Simmel, 1999a, p.228-229).

يمكننا التمييز بين ما يسمى «العالم» بالمعنى الشائع عن معناه السوسيولوجي. في الحالة الأولى، هذه الكلمة تشير إلى مجموعة الأشياء والأحداث الواقعية سواء أدركها الفرد أم لا. بالمقابل، في الحالة الثانية، هذه الكلمة تعني مجموعة المضامين التي اختارتها الروح من مختلف «قطع أو أجزاء» الواقع الاجتماعي «Simmel» والتي تضعها في علاقة وفي شكل من أجل فهم المعلوم والمجهول. وهي بذلك تخلق وحدة من وقائع متناثرة تبعاً لمبدأ معين (صريح أو قابل لأن يكون علنياً) أو تبعاً لقانون نوعي وتبعاً لمعنى «قابل للإحساس من جديد» يوحدون تلك الوقائع[1]. وكما لاحظ زيميل بالنسبة للفلسفة، في علم الاجتماع أيضاً تكون رؤية الباحث للعالم في أساس تحليله. وهي قائمة على مبدأ معين «... يؤسس علاقة فكره بالعالم» (Simmel,1999a,p.237). بالتالي، هناك عديد من العوالم تبعاً لمختلف المبادئ التكوينية التي تخلق حالات الاستمرارية في التاريخ. بالمقابل، في العالم، بالمعنى الشائع، هناك كثرة من هذه المبادئ ولكن ليس هناك سوى عالم واحد «العالم الواقعي المزعوم أي العالم ببساطة وبتجرد» (Simmel, 199a, p.240).

يميز ألفرد شوتز (1988) يميز على المستوى الوصفي، أولاً «البيئة» يعني الواقع الاجتماعي المختبر أو المجرب مع «المواطنين الاجتماعيين» (Schütz)، وثانياً «العالم مع» (Mitwelt) الذي هو العالم الذي يتشارك فيه المرء مع معاصريه، وثالثاً، وضمن إطار منظور زمني، «العالم قبل» يعني عالم أسلافي، ورابعاً «العالم بعد» أي عالم خلفائي.

إن الإنسان يجد نفسه دائماً وبشكل اضطراري بين حدين يقف ويتموضع بينهما كل واحد منا، ويمكن اعتبار المجال القائم بين هذين

---

(1) أنظر Simmel, 1999a, p.236-237.

الحدين بمثابة وضع[1]. إن زيميل برجوعه إلى التمييزالأفلاطوني بين العرفان وعدم العرفان يشير بالمثل إلى أن أضعف عمل يكون مطبوعاً ولا يصبح ممكناً إلا بكوننا نستطيع قياس نتائجه وذلك لأننا ندرك أو نأخذ العمل ونتائجه ضمن الحدود التي نفرضها على أنفسنا والتي تفرض علينا من الخارج. وفيما يتعدى هذه الحدود فإن النتائج تصبح صعبة الإدراك أو الضبط حيث «تصبح مشوشة» (simmel) وبالتالي تتعرض للمحو. إن هذه الحدود ليست ثابتة ولكن يجب فهمها بمثابة مفارقة إذ أنها موجودة في كل مكان وغير موجودة في أي مكان في آن واحد[2].

إحاطة وفهم العالم الاجتماعي

إن عمليات علمنا ومعرفتنا وفهمنا للعالم هي دائماً جزئية وتجزيئية تماماً كما حياتنا ولكنها أيضاوفي نفس الوقت مترابطة كما «أمواج نهر ما» (Simmel,1999a,R244) إن التعالي (أو التجاوز، المفارقة) هو الذي يسمح للذوات بتجاوز الطابع المجزأ للعالم كما للعرفان. «بهذه الطريقة يبدو لي، أن «المجزأ» المحسوس به في الحياة يكشف عن معنى لرؤى العالم فيما يتعدى مجرد تأمل رثائي بسيط» (Simmel, 1999a, p.243-244).

في إطار عالم الحياة يتمتع اللاعبون «بموقف طبيعي» ولكن هذا الموقف لا يكون طبيعياً إلا بمعنى حيث «. . . أعتبر شيئاً طبيعياً أن يكون نظرائي موجودين وأن يؤثروا علي كما أنا أؤثر عليهم وأن التواصل والتفهم المتبادل يمكن أن يقوما بيننا على الأقل إلى حد ما. . » (Schütz,1988c p.95)[3]. في الواقع، إن الأمر يتعلق «بطبيعة ثانية» حسب مفهوم مدرسة فرنكفروت. ففي إطار وضع ما، إن اللاعبين يتصرفون بوعي وتبعاً لأسبابهم في سبيل السيادة على هذا العالم ومن أجل إضفاء معنى على وجوداتهم في قلب المجتمع كما هو عليه ومن أجل خلق مستقبل ما[4].

(1) أنظر Simmel, 1999, p.212-215.
(2) أنظر Simmel, 1999a, p.314.
(3) أنظر أيضاً، Schütz, 1987, p.104-106.
(4) أنظر أيضاً، Simmel, 1999a, p.214.

إن الوصف النسقي (التخطيطي) للوضع وللذوات وللأعمال هو نقطة انطلاق التحليل الخاص بالوضع أو بالموقف من أجل فهم المعنى الذاتي أي المعنى الذي يعطيه الذوات لأعمالهم وكذلك فهم اقتران الأعمال الفردية من أجل إنتاج نتائج جمعية. إن المعنى الذاتي يشير إلى أسباب ومبررات عمل الذوات الذين يختارون دائماً بين مختلف الممكنات التي تشكل جزءاً من وضعهم. وبما أننا دائماً أمام أفراد ذات طابع اجتماعي فإن أعمالهم ليست أعمال جواهر فردية «موناد» بل هي أعمال اجتماعية مترابطة تقترن فيما بينها من أجل تجاوز الوضع القائم.

بما أن الشرط الوجودي يعطي للوجود الفردي كما للمجتمع ملمحاً دراماتيكياً فإن علم الاجتماع، كي يفهم المجتمع ويجعله معقولاً، لا يستطيع أن يتجاهل هذا الشرط أو يعتبره غير جدير بالتحليل العلمي. إن عالم الاجتماع يتعامل مع كائنات حية مثله ومع عمليات موضعة خلقها هؤلاء الأفراد في الماضي ويخلقونها اليوم، من أجل فهم أعمالهم ومن أجل فهم أعماله، وباختصار فهم المجتمع ككيان كلي شامل. إن الأمر يتعلق باستخلاص الجدلية القائمة بين الأفراد (الذوات) الواقعيين الذين يفعلون ويؤثرون في أوضاعهم وبين الظروف الموضوعية من أجل فهم أعمالهم في إ طار أوضاع ملموسة. إن ذلك خيار برمجي أي أنه خيار وضع الحياة في المجتمع والتي هي حياة دراماتيكية، في مركز العمل السوسيولوجي. بالتالي فإن على علم الاجتماع أيضاً أن يكون دراماتيكياً في سبيل فهم المجتمع، وذلك لأن كل شيء مطلوب خلقه وتكوينه، وأن كل ما يتم خلقه يتجاوز ذاته من أجل انبثاق أشكال وجود أخرى. هكذا في العمل الواعي ومن خلاله يصنع اللاعبون التاريخ.

إن علم الإجتماع يستطيع أن يكون، بين أمور أخرى، فهماً للممكنات التي قد تتمكن من البروز في عملية تجاوز وضع معين. لقد رأينا أن عالم الاجتماع لا يشكل جزءاً سلبياً من الحقل الاجتماعي بل هو يشارك بفعالية في تكوينه من جديد. لذلك هو، تماماً كما اختصاصه العلمي، مرتبط تكوينياً بإعادة تكوين المجتمع. ولنفس السبب، على عالم

الاجتماع، كي يفهم المجتمع، أن يتموضع ويتخذ موقفاً بطريقة واعية في إطار عملية المبادلة غير القابلة للاختزال بينه وبين الغير أو بينه وبين المجتمع. وهو من خلال تطبيقه لنفس المبادئ الجدلية على تحليل ذاته كما على تحليل المجتمع يستطيع أن يمتلك المجتمع نظرياً أي يستطيع فهمه واستخلاص ما يفرض على علمه. والحال، لكي يقوم بذلك، عليه إرادة الحصول على موقع «الأنا»: علي أن أنطلق من «أنا» لأنه ليس هناك طريقة أخرى للتموضع بوعي في المجتمع، وذلك لأن الوعي يكون دائماً وعياً لشيء ما.

طبعاً، إن عالم الاجتماع يستطيع (الإستمرار) «في أن يكون (سارتر) جدياً»، فهو، عندما يتجنب بعناية وضع تسلسلية المجتمع كما وضعه هو موضع التساؤل وبإعلانهما غالباً غير قابلين للتجاوز، يشارك على طريقته في إعادة إنتاج الوضع العملي ـ السكوني وما هو تسلسلي. إنه يطرح القواعد والتدابير المقوِّمة والقوانين والبنى المحدِّدة إلخ. لكي يستنتج دائماً بنفس الطريقة بأن المستقبل منقوش في الأشياء. «اللعبة انتهت» كما في قصة الحب بين أموات التي ترويها مسرحية سارتر، ولا يهم كثيراً ما إذا كان عالم الاجتماع المعني أو اللاعبون الآخرون يتألمون لذلك أو يتمتعون[1].

في سبيل فهم حدوث وضع ما، يجب في البدء إعادة بناء الخطوط الكبرى لعملية تأهيل البنية الاجتماعية (مثلاً: تفتت الطبقات الاجتماعية المتكونة بقوة لمصلحة عملية تفريد متقدمة، بروز فضاءات أو مجالات عمومية مختلفة. . .) ومكانة الذات (الفرد) داخل هذه البنية، ولكن أيضاً المكانة التي تتخذها الذات لنفسها في البنية الاجتماعية كما تدركها. بهذه الطريقة نفهم، بشكل أفضل، الأسباب التي تدعو اللاعبين للفعل، حيث نعرف أن اللاعبين يفعلون في ظروف أو شروط لم يختاروها بل وجدوها وورثوها. ثانياً، يجب فهم واقع الذات في إطار وضع ما، أي تجاربها

(1) أنظر أيضاً Spurk, 1996.

المعاشة ومواقفها وطريقتها في إدراك وإمساك الواقع. ثالثاً، إن الذات من خلال تفهمها لوضعها تجد التوجه الممكن لأعمالها. أخيراً، يمكن فهم هذه الطريقة في بناء المرء لوضعه ذاتياً نسبة إلى الآخرين الذين يتشاركون نفس الوضع. إذن هذه العملية هي صيرورة فردية وجماعية في آن واحد. إن إلتماس المعنى ينطلق من «دوائر معنى» معينة Schütz تتطلب دائماً إعادة بناء بطريقة ملموسة. إن المعنى الذي يبحث عنه اللاعبون هو واقع مُتخيّل يستقر بواسطة رموز وأعمال وتأويلات يعمل اللاعبون على تحقيقها. لذلك فإن إلتماس المعنى له نتائج واقعية.

بطريقة مثالية نموذجية يمكننا التمييز بين أربع طرق في إعطاء معنى ذاتي للوضع:

1 ـ العمل الحرّ: إن ما يهم اللاعب هو فقط الفكرة التي يكونها لنفسه مع الآخرين عن وضعه وعن العالم الاجتماعي.

2 ـ القدر المحتوم: إن المؤسسات تفرض القواعد الاجتماعية، أما اللاعب فيقبلها كحتمية وضرورية.

3 ـ «التعبير ـ الخروج» Voice-exit (Hirschman): اللاعب يتعرض للقواعد المفروضة ويتدبر أمره معها إما بتحسينها أو بالانسحاب أمامها.

4 ـ الخضوع الطوعي (الإرادي): إن القلق الوجودي يجعل اللاعب يهرب من وضعه الحرّ نسبياً وينشد التبعية المفروضة عليه والتي يخضع لها إرادياً.

بالمقابل، إن تحليلات علم الاجتماع المتعلقة بالوضع تسمح بتفكير أو بتصوير الرباط الاجتماعي على أنه رباط حي، خلاق ودراماتيكي. إن فعل العمل يقتضي بالضرورة أن يتموضع الأفراد (الذوات) بطريقة واعية في وضعهم، فهم يتبنون ذهنياً أو نظرياً الوضع من خلال خلق مبررات العمل ورؤى في العالم لأنفسهم. توماس وزنانييكي Thomas, Znaniecki في دراستهما الشهيرة The Polish Peasant in Europe and America (1918-2000) يلحان على أن اللاعبين يختارون ويؤولون الممكنات لكي يخلقوا لأنفسهم

واقعاً ذاتياً يسيطر فيه جانب من التعقيد الاجتماعي حيث ليس هناك سوى إلزام ونموذج واحد للمستقبل. حسب هذين المؤلفين، إن الأعمال هي تطبيقات مباشرة وليست انعكاساً لمخططات عمل اعتيادية داخل الشروط المادية أو اللامادية المعطاة. والحال، إن هذا الموقف، القريب من نظرية Bourdieu، يحصر مصطلح «الوضع» في إطار التسلسلية[1]. إنهما يشيران إلى أنه إذا حدد البشر أوضاعهم على أنها واقعية فإن هذه الأوضاع هي واقعية في نتائجها أو آثارها. لذلك لا يهم كثيراً معرفة ما إذا كانت الأفكار الواقعية صحيحة أو مزيفة إذ أنها بالنسبة للاعب صحيحة ولها آثار واقعية. إن Merton يصور ذلك من خلال Self-fufilling-prophecy (التحقق الذاتي للنبوؤة) ومن خلال قصة المصرف الذي أفلس في نفس اليوم الذي حصلت فيه أزمة البورصة عام 1929 وذلك لأن الزبائن كانوا مقتنعين بإفلاس المصرف، حتى لو كان وضعه سليماً فإن طلباتهم المتزامنة لاستعادة مدخراتهم خوفاً من خسارتها، أدت واقعياً، إلى إفلاس المصرف.

تموضع الذات: رؤى العالم وصور العالم

إن مصطلح رؤية العالم وبعض المصطلحات المجاورة له مثل «صورة العالم» أثارت مناقشات مهمة داخل علم الاجتماع والفلسفة في ألمانيا بين القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذه المصطلحات تبقى مرتبطة بشكل حميمي بالثقافة الألمانية وباللغة الألمانية في كل الأزمان[2].

يجب التمييز بين طريقتين في التعامل مع هذه المصطلحات في المناظرات النظرية والسياسية: من جهة، طموح الكثير من المنظّرين في تطوير رؤى في العالم (هايدغر، ياسبرز، ...)، ومن جهة أخرى، تحليلات رؤى العالم التي يمتلكها كل اللاعبين. بالطبع، بما أن اللاعبين

(1) Schütz يسمى هذا الوضع «دائرة المعنى المقفلة».

(2) في سبيل تبسيط القراءة لن نستخدم التعابير باللغة الألمانية ولكن سنسمي «Weltanschauung» رؤية العالم (Vision du monde) أما «Weltbild» سنسميها Image du monde أي صورة العالم. وسنسمي «Weltbetrachtung» = Contemplation du monde أي تأمّل العالم.

هم كائنات واعية تتمتع بقدرة ذهنية أو نظرية ويعيشون في نفس الثقافة وفي نفس العالم الاجتماعي الذين يعيش فيهما المنظّرون، هناك دائماً عمليات تداخل بين عناصر التحليل العلمي ورؤى العالم الخاصة باللاعبين، والعكس بالعكس وذلك دون اختزال أحد الطرفين إلى الآخر.

تأمّل العالم وصورة العالم

إن تأمل العالم يدل على موقف سلبي للذات بالنسبة للعالم الخارجي. إن التأمل والاستبطان يسمحان للذوات بالتكوّن بالنسبة إلى هذا العالم. إن العالم يؤثر على اللاعب الذي يخلق علاقة تبادل ندّي سلبية مع هذا العالم، بمعنى أنه لا يتصور نفسه مشكلاً بفعالية جزءاً من هذا العالم. نحن أمام علاقة تخارج جذرية.

إن صورة العالم أثارت تأويلات أكثر نظرية وأكثر أهمية من تأمل العالم. فهي ليست حصيلة فعل خالص للفكر التصوري بل هي تتشكل «على قاعدة سلوكنا المدرِك» (Dilthey, 1960-1991, p.83). إن ما يهم في صورة العالم هو كونها تربط الذات والظواهر في إطار ظهورها. إن الذات تربط الظواهر الموجودة خارجها بفضل النظرة القابضة التي تحملها نحوها (مثلاً: النظرة إلى نجم من عالم الاستعراض والأعمال) كما تخلق رباط تداخل مع هذه الظواهر الخارجية (مثلاً: حين يصبح الفرد معجباً بنجم معين). على صورة النجوم ومعجبيهم، فإن المعجب ينظر إلى النجم كما لو أنه يشكل جزءاً من حياة هذا النجم الذي، بالطبع، يجهله. إن الفرد (الذات) يعيش في عالم تسلسلي كوّن عنه صورة معينة من أجل أن يتموضع بالنسبة لهذا العالم ومن أجل أن ينتمي إليه سلبياً. لذلك فإن صورة العالم وتأمل العالم، في لغة الحس المشترك، لا يتمايزان إلا قليلاً.

هايدغر (1938 ـ 2003) يبين بوضوح الارتباط بين الحداثة وصورة العالم. إن الإنسان، كونه تحرر من قيود العصر الوسيط، هو من الآن فصاعداً متحول إلى ذاته. في نفس الوقت هو يكتسب ماهية جديدة:

إنه يصبح ذاتاً، «إن الإنسان يصبح ذلك الكائن الذي يؤسس كل الكائنات على طريقته في الكينونة وفي حقيقته» (Heidegger, 1938-2003, p.88). وهذه الماهية الجديدة للإنسان هي مفتاح تفسير العلاقة بين مصطلح «صورة العالم» وبين الحداثة. في البداية، إن العالم هو من الآن وصاعداً «ما هو بمثابة كيان شامل طالما أنه مهم ومُلزِم بالنسبة لنا. . . [يعني] طرح الذات من خلال صورة تعني طرح ما يوجد أمام الذات حتى طريقة كونه واعتباره دائماً كمطروح أمام الذات» (Heidegger, 1938-2003, p.89). بين الذات و«العالم» لا يوجد سوى علاقة تخارج. إذا تحول العالم إلى صورة فإن الكينونة بصفتها كياناً كلياً تكون مطروحة كشيء يتكيف معه الإنسان. إن هذا العالم هو خارجي بالنسبة للبشر وهو يسيطر عليهم. «إن صورة العالم تعني. . . فهم العالم كصورة» (Heidegger, 1938-2003, p.89). من هنا فإن الكينونة ككيان كلي شامل تعتبر فقط بمثابة كائن طالما أن هذا الكيان الشامل مطروح من قبل الإنسان الذي يتخيله والذي ينتجه. «إن كينونة ما هو كائن يمكن البحث عنها وإيجادها في تخيل ما يكون» (Heidegger, 1938-2003, p.89). إن الإنسان عندما يطرح نفسه «كصورة» فإنه يستعرض نفسه بطريقة مشهدية في بيئته وفي المخيال العام، بهذه الطريقة هو دوماً موضوع على المسرح، فهو يضع نفسه على المسرح ويعرض نفسه كمشهد مسرحي، كما يقول هايدغر. «الإنسان يصبح ممثل الكينونة بمعنى تحويل الكينونة إلى موضوع» (Heidegger, 1938-2003, p.91). إن ما هو جديد في الحداثة هو كون الإنسان يقبل ذلك إرادياً كأساس للآفاق المستقبلية الممكنة له وللبشرية.

إن هذا التصور لصورة العالم يدين كثيراً للمسرح التقليدي (الكلاسيكي)، بسبب ذلك، من بين أسباب أخرى، هذا التصور يأخذ بالحسبان الوجه الدراماتيكي للوجود. إن الكائن هناك الخاص بالبشر يحدث علنياً، يعني على مسرح هو مسرح الحياة الاجتماعية. وهذه الحياة أعطيت طابعاً موضوعياً. إن الناس هم بمثابة لاعبين مسرحيين ينظرون إلى أنفسهم وهم يلعبون، أو بلغة اجتماعية، ينظرون إلى بعضهم البعض وهم يقومون بوظائفهم. وهم بذلك يخلقون فيما بينهم رباطاً من

السلبية[1]. إن الرجال والنساء لا يوجدون إلا على مسرح البشر. إن «صورة العالم» التي تحدث عنها هايدغر هي أحد السمات الجوهرية لعصرنا: إنها العالم مأخوذاً كصورة. وهذه الصورة تحدد ما نعتبره بمثابة الكينونة، بالتالي فإن على الكينونة كي تتمتع بحضور واقعي وكي لا يتم تجاهلها. أن تصبح صورة حتى يستطيع الآخر النظر إليها. بهذه الطريقة يضع الإنسان نفسه ويصير مركز العالم. إن العالم موصوف بفضل الصور وليس بواسطة كلمات أو بمعنى لغوي.

من أجل فهم صور العالم من خلال البحث يجب أن ندرك أن الصورة واللغة لا تتمتعان بذات الطابع الزمني ولا بذات النوعية[2]. إن الصورة هي مباشرة وفورية أو آنية بينما اللغة تكون خطية ومتتابعة. في الصورة، الترتيب يكون معطى من خلال الرباط المباشر بين الأشياء التي تؤلفها. بالمقابل، تتميز اللغة بالطابع الخطي لسلسلة كلمات وجمل وقضايا... وأخيراً، في اللغة نستخدم المقولات والمصطلحات والحجج، أما في الصورة ليس هناك سوى أشياء فردية.

إن ڤيتغنشتاين (الشاب) (1969) يدافع كما هو معلوم، عن وجهة نظر أخرى شقّت طريقها في العلوم الاجتماعية. وهو يلاحظ أيضاً أننا نصنع لأنفسنا صوراً عن الوقائع (الاجتماعية، مثلاً)، وهذه الوقائع تشكل العالم. ومع ذلك، بالنسبة له إن فكراً ما يتم التعبير عنه بالصورة أو باللغة يكون حقاً إذا عكس الوقائع «إن المجموع الكلي للأفكار الحقة هو صورة عن العالم» (Wittgenstein, 1969, p.17)[3].

لويس ويرث Louis Wirth (1937-1989) في توطئته لكتاب كارل مانهايم «أيديولوجيا ويوتوبيا» يشير بوضوح إلى العلاقة بين صورة العالم وبين

---

(1) سارتر، على سبيل المثال، يحاجج بطريقة مماثلة في إطار الحديث عن مصطلحه «السلسلة»، أنظر سارتر، 1960.

(2) إن ذلك، بين أمور أخرى، مهم من أجل التحقيق التجريبي.

(3) «Die Gesamtheit der Wahren Gedanken Sind ein Bild der welt» (Wittginstein, 1969, p.17)

تكوين الرباط الاجتماعي، «في تحليل أخير، هناك مجتمع لأن الأفراد يحملون في رؤوسهم نوعاً من صورة عن هذا المجتمع» (Wirth, 1937-1989, p.XXI). وبالنسبة لعصره هو يلاحظ أن هذه الصورة أصبحت مشوشة وبالتالي فإن المجتمع يشهد أكثر فأكثر تطور جوانب فوضوية لانظامية. اليوم أصبحت هذه الملاحظة نقطة التقاء سوسيولوجية مشتركة. فالعالم لم يعد لديه إيمان أو اعتقاد مشترك إذ أن طائفة المصالح التي سبق في عصر Wirth إن ذكرت على الأقل كما تذكر اليوم ليست سوى صورة بلاغية. إن فقدان الغائيات والمصالح والمعايير وأنماط التفكير التي يتشارك فيها المجتمع، هذا الفقدان أدى إلى فقدان الصورة المشتركة عن العالم. بالتالي فإن المجال أو الفضاء العام انحرف وتحول إلى مجال عام مزيّف، واللاعبون فقدوا معنى واقعهم المشترك. لذلك أصبح من الصعب جداً التعبير عن التجارب المختلفة وإيصالها، إذ أن الوسائط الملائمة مفقودة. ويشير ويرث Wirth أيضاً إلى أن المجتمع يكون متجزئاً ومتشظياً في «شظايا» غير معدودة من الأفراد والمجموعات المتحولة إلى ذرّات. «إن القطيعة داخل التجربة الفردية تتناسب مع انحلال التضامن في قلب الثقافات وفي قلب المجتمع» (Wirth, 1937-1989, p.XXI). أضف إلى ذلك، فإن حالة العالم الروحية تتناسب مع حالة العالم الاجتماعي هذه، حيث لم يعد هناك تعريفات مشتركة ولا ثقة ولا احترام...

بالرغم من أن معاينات ويرث Wirth هي دراماتيكية ولها طابع حنيني (نوستالجي) إلى حد ما (هل حدث أن كان هناك مجتمع مع رؤية وحيدة مشتركة للعالم؟...) إلا أنها تشير مع ذلك بوضوح إلى نهاية عصر كانت مدرسة فرنكفورت قد صنفته أيضاً في نفس السنوات بمثابة نهاية أو تهافت الرأسمالية الليبرالية وصولاً إلى انهيار «المجتمع البرجوازي». سنعود إلى نهاية العصر هذه التي تفتح الطريق أمام انبثاق عصرنا.

أخيراً، في واحدة من الدراسات التجريبية النادرة التي ترجع إلى مصطلح «صورة العالم» Popitz-Bahrdt (1957) لم يلحظ فقط أن في ألمانيا الخمسينات من القرن العشرين، صورة العالم الخاصة بالعمال قد صارت

مشوشة. إن ما هو أهم بالنسبة لمحاجتنا هو شهادته بأن صورة العالم تتجاوز التجارب المباشرة. أنها «رسم أو تخطيط لمجموعة من التمثلات... يتضمن «الزائد» [الذي يتجاوز التجارب المباشرة] والذي بواسطته تجد صورة العالم مكانها في إطار ترتيب معين مطابق للمكان الذي ينسبه الفرد لنفسه... بهذه الطريقة ينوجد التماسك حيث «الزائد» بالنسبة للتجربة المباشرة يجد مكانه» (Popitz-Bahrdt, 1957, p.89). إن عملية «تحديد المكان» الاجتماعية (Poptiz-Bahrdt) وصورة العالم يتبعان بعضهما البعض إذن بشكل حميمي.

رؤى العالم

بالرغم من أن رؤى العالم لا تشكل أحد الموضوعات المفضلة لدى ماكس ڤيبر في ندوته الشهيرة «مهنة وموهبة العالم» (1919) والتي تعرضت لتعليق سريع ومكثف، إلا أن ڤيبر لامس هذا الموضوع الذي كان يسود أجواء المرحلة آنئذٍ ويثير ردود أفعال حيوية وعديدة. ففي المقاطع التي تعالج العلم كمهنة، ومن خلال التوجه إلى الشبيبة الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى يلاحظ ڤيبر أن لدى الشبيبة، بشكل عام، تصوراً مسبقاً سلبياً بالنسبة إلى العلم لأنها تعتبره بعيداً عن الحياة الملموسة كونه مجرداً وبدون قوة. مروراً بسقراط وأفلاطون وعصر النهضة والعقلانية[1] يصل ڤيبر إلى استنتاج التمييز الصافي بين رؤى العالم وبين العلم (أي علمه هو). إن «انكشاف وهم العالم» (ڤيبر) سمح بتشكيل العلوم التي تتميز بإمكانية الحلول محل الأديان والأساطير...، كأنماط فهم للعالم. إن العلم بقواعده المنطقية وبمنهجه التفهمي لا يستطيع «البرهنة» بأن نتائجه «ذات قيمة» (أو صالحة) تماماً كما صلاحية قواعده ومناهجه. من المعروف بالنسبة لڤيبر أن طموح علمه ليس البرهنة بل تأويل وتفسير وفهم الواقع الاجتماعي.

إن هذا التمييز الصارم بين رؤى العالم وبين علمه التفهّمي يفسر

(1) ماكس ڤيبر، 1992 ـ 1988، ص596 ـ 598.

موقف ماكس ڤيبر بخصوص السياسة والذي غالباً ما فسّر بشكل سيء. أولاً، كان ڤيبر ملتزماً جداً سياسياً ولم يكن أبداً يحتقر الحياة السياسية. ومع ذلك، وبما أن الجامعة هي المكان الأرفع للعلم وبما أن السياسة تقوم في أساسها على رؤى العالم، فإن «السياسة لا مكان لها في المدرّج» (ڤيبر، 1922 ـ 1988، ص600). فالمدرس ليس نبياً ولا زعيماً ذا شخصية جذابة (كاريزمية) أما الدروس والمحاضرات فهي ليست لقاءات سياسية. مع ذلك كان الكثير من المحاضرات يشبه ذلك في تلك الحقبة. كل شخص (مدرس، طالب. . .) يستطيع الإيمان أو الاعتقاد بما يشاء ولكن ذلك لا يتعلق بالعلم الذي يتكون من خلال القطع مع الاعتقاد أو الإيمان المتعلق بموضوعات التحليل، وأيضاً من خلال القطع مع رؤى العالم. باستثناء تحليل وسائل ممارسة السياسة، فإن المواقف السياسية والمواقف العملية لا يمكن الدفاع عنها علمياً، فهي تحرك وتجيش اللاعبين وتقوم على أحكام القيمة. ويلاحظ ڤيبر أن السياسة تنتمي إلى الحياة الخاصة، وهو يعني بذلك أن المدرس ليس نبياً أو زعيماً أو مستشاراً للأمير إذ أن ذلك يخرج عن إطار وظيفته المهنية. إن ماكس ڤيبر لا يشاطر الموقف الشائع في عصره والذي يعتبر أن العلوم الاجتماعية تستطيع أن تؤسس أو قد يكون عليها أن تؤسس رؤىً في العالم. وهو على العكس من ذلك يشير إلى أنه «ليس هناك أي اختصاص علمي وأي معرفة علمية. . . يقدمان «رؤية في العالم». وبطريقة عكسية: إن دراسة ما تريد أن تكون عظة. . . لا تجد لها مكاناً في مجلة علمية متخصصة» (ڤيبر، 1907 ـ 2002، ص683).

وحيث أن النقاش حول رؤى العالم يعطي مكانة هامة «للحياة»، لنذكر أيضاً أن ڤيبر يعتبر أن معرفة التقنيات الإجتماعية يمكن أن تسمح للمرء أن يعيش حياته بطريقة أفضل. وللقيام بذلك يجب التمتع بوضوح ذهني نموذجي. إن مهمة المدرس تكمن في اقتراح الممكنات، فهو ليس «تقنياً» (ڤيبر، 1922 ـ 1986، ص697)، وذلك لأن غائية عمل التقني محددة مسبقاً وهو يبحث عن الوسائل من أجل الوصول إلى هذا الهدف.

حسب ماكس شيلر Max Scheler (1986-1922) أن نص ڤيبر المذكور هو أكثر بكثير من وثيقة علمية إذ أنه يعكس عصراً بكامله. لذلك فإن شيلر يرد مباشرة على موقف ماكس ڤيبر ويذكر حوله خمس نقاط:

1 ـ إن العلوم الوضعية بالنسبة لرؤى العالم، ليس لها أية أهمية إذ عليها أن تكون حيادية قيمياً كما عليها ممارسة تزهد العلميين.

2 ـ إن رؤية العالم هي أكثر أهمية بالنسبة للناس مما هي بالنسبة للعلم.

3 ـ إن الفلسفة لا تستطيع تأسيس رؤية العالم. إنها علم رؤى العالم لأنها تريد «وصف محتوى رؤية العالم بواسطة التفهم الموضوعي لمعناه» (Scheler, 1992-1986, p.13)، إنها تطور تصنيفاً مثالياً مقارناً وتبين أسس رؤى العالم بسيكولوجيا (علم نفس) التفهم الذاتي لكي تضعها في علاقة مع الأنساق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية... أخيراً يمكن تعليم «عملية تطبيقها التقني» Scheler؛ يعني يمكن الإشارة إلى أنه على قاعدة معنى وقيم رؤية ما للعالم يمتلكها لاعب معين قد يكون عليه التصرف بطريقة معينة.

4 ـ إن رؤية العالم تنتج عن قرار لا عقلاني مؤسّس على التقليد والقدر والتربية أو على كاريزما (الشخصية الجذابة) الزعيم.

5 ـ مع ذلك فإن هذا الزعيم غير موجود.

على قاعدة هذا التفسير أو التأويل لموقف ڤيبر ومن خلال الرجوع بشكل واسع إلى موقف دلتاي Dilthey فإن شيلر يميز بين ثلاثة أشكال لرؤية العالم:

1 ـ رؤية العالم الطبيعية مطلقاً أو الرؤية الطبيعة للذات ولله.

2 ـ رؤية العالم الطبيعية نسبياً.

3 ـ رؤية العالم الخاصة بالتكوين أو بالتشكيل Bildung.

إن الشكل الأول يمثل ثابتة في التاريخ وله مكانه في التقاليد الحقيقية

التي تشكل جزءاً من حياة اللاعبين المعاصرة وبالرغم من أن اللاعبين لا يعرفون ذلك فهم غير واعين لهذا الأمر. أما الشكل الثاني فهو مخصص لمجموعات معينة، لأمم معينة أو لدوائر ثقافية معينة. وهذا يقود شيلر إلى ميدان محاججة عنصري بشكل واضح وذلك لأنه بالنسبة إليه «في آخر المطاف، فإن اختلافهم هو عصارة أشكال عنصرية لمواقف وأحكام قيمة وأشكال حيوية نفسية ما» (Scheler, 1922-1986, p.13). إن علم الاجتماع وعلم النفس لا يستطيعان تحليل ذلك. قد يكون علينا الاستعانة «بنظرية الاكتساب الخاص بالعنصر أو بالعِرق» Scheler. إن التغيرات التي تطرأ على رؤى العالم هي حصيلة عمليات تهجين أو اختلاط. إن هذه المحاججة العنصرية ليست مجرد انزلاق بسيط بل هي تشير إلى حدود محاججته التي لا تستطيع أن تعطي معنى سوسيولوجياً للحياة. لذلك فإنها تنزلق نحو نزعة صوفية عنصرية.

أما الشكل الثالث فيتلخص في نظرية ذاتية وتفهمية تعيد بناء المُثل النماذج الخاصة بعملية تكوين رؤى العالم لدى أشخاص معينين أو لدى جماعات ثقافية معينة. مع ذلك، لا علم الاجتماع ولا الاثنولوجيا ولا علم النفس يستطيعون تفسير أو شرح المعنى الذي تحتويه رؤية ما للعالم.

إن النقاش بين ڤيبر وشيلر لا يكشف ما هو أكثر جوهرية في مصطلح «رؤية العالم» الذي يصف العلاقة الذهنية النظرية بين اللاعب و«عالم الحياة» الخاص به (هوسرل). في الكلمة الألمانية Weltanschauung إن Anschauung تعني في آن واحد النظرة التي يلقيها الفرد (الذات) على العالم الاجتماعي ولكن أيضاً الرأي الذي يتكون لديه عنه. إن النظرة هي علاقة نشطة (فعّالة) ومتبادلة يقيمها كل لاعب مع العالم وكذلك مع الآخرين. وبفضل هذه النظرة يعرف الفرد العالم كما يعرف الآخرين. وبالمثل فإنه يتعرف على نفسه في نظرات الآخرين. إن المهم بالنسبة للأفراد ليس تماسك الحجة في رؤى العالم بل قدرتها على إعطائهم معالم معينة من أجل التموضع في العالم الاجتماعي، وفي إعطاء معنى لوجودهم وفي إيجاد

مكانهم في المجتمع وفي التأثير في هذا المجتمع. فعلى قاعدة رؤى العالم يمكن تحويل المجتمع حسب معاييره القيمية وكذلك حسب الحجج المعقولة من أجل أن يصبح عالم الغد أفضل من عالم اليوم.

إن رؤى العالم تتخذ «عوالم الحياة» كمرجع لها Schütz يعني أنها ترجع إلى الظاهر وإلى التجربة النوعية للملموس المجتمع من أجل التحكم بهما، وهذا ما يميز هذه الرؤى عن النظريات.

حتى في اللغة اليومية الشائعة فإن رؤية العالم تستحضر اقتران المعرفة والعلم والمعاش والتجربة وأفكار العالم (الاجتماعي) بشكل عام وكذلك الكائن ـ هناك البشري. إنها تتحدث عن بُنى (بنيات) وعن قيم وأهداف منشودة تطال العالم بأكمله ولكن أيضاً الحيوات (مجموع حياة) البشرية المفردة وقناعات الفرد والجماعة. أخيراً، إنها تعبّر عن معنى الوجود الإنساني، عن كينونته ـ هناك (الواقع الإنساني. م).

إن رؤية العالم الخاصة بالبشر تشمل تفسير وتأويل العالم حيث يعيشون. لذلك فهي ليست فقط دائماً دراماتيكية بل تستطيع أيضاً أن تأخذ شكل «المخيال الاجتماعي» (Castoriadis, 1975)، الذي يبرز إلى الواجهة الجوانب التأملية والإبداعية: «المخيال الجذري» يعبر من خلال صور معينة عن ما ليس موجوداً وما لم يكن موجوداً أبداً.

إن رؤية العالم تلامس أيضاً ودائماً المسائل الكبرى في الفلسفة. وكما كتب Hans Meyer (هانز ماير) في كتابه الكبير «تاريخ رؤية العالم الغربي» " Histoire de la vision du monde occidental (Meyer, 1947-1949)، في إطـــار رؤى العالم فإن عرفان الكون Cosmos يتم جنباً إلى جنب مع القيم وتصنيفات القيم كما يعيشها اللاعبون ومع الأشكال التي تأخذها الحياة.

رؤية العالم وصورة العالم

إن باسبرز غالباً ما يشير إلى الرابط بين تجربة اللاعبين وبين رؤاهم في العالم. والحال فقد سبق أن أصرّ دلتاي Dilthey(1960-1991) على أن رؤى العالم ليست فقط نتائج للفكر إذ أنها تنبثق من السلوك الحيوي، من

تجربة الحياة ومن بنيات كياننا النفسي بأكمله. إن بنيات رؤى العالم تسمح للاعبين بالإجابة عن الأسئلة التي تتعلق ليس فقط بدلالات الظواهر التي تحيط بهم بل أيضاً بمعنى حياتهم وبمعنى العالم ليستنبطوا من ذلك خطوطاً معيارية كبرى لحياة كل واحد منهم. وهذه الرؤى تفسر لهم عالمهم، بالمعنى الكانطي، دون أن تكون مع ذلك نظريات، أي أنها تشبه «علم كتب الوصفات» على حد تعبير شوتز Schütz.

من البديهي أن مصطلح «رؤية العالم» هو معقد إلى حد أقصى. لا يجب الخلط بينه وبين الرأي (Meinem) الذي عالجه هيغل. هذا الرأي هو تعبير علني للحس المشترك مبني على الحجة ويستخدم محاججات متماسكة إلى هذا الحد أو ذاك من أجل إقناع المشاركين الآخرين في المجال العام بصوابية وبمبرر موقف معين[1]. وبشكل سريع، إن آدورنو من خلال تمييزه لرؤية العالم بمثابة «الرأي المترقّي إلى نظرية» يمدد وجهة نظر هيغل ولكنه لا يقدم سوى جانب من المشكلة لا يمكن الاكتفاء به.

بالمقابل، نجد لدى إمانويل كانط[2] محاججة تفتح لنا منظوراً فينومينولوجياً واعداً بالنسبة لعلم الاجتماع. ينطلق كانط من المفارقة الآتية: من جهة، إن التفكير باللانهائي غير وارد في رؤية العالم الخاصة بالإنسان، ومن جهة أخرى فإن لانهائي العالم الحسي يتلخص في مصطلح من خلال تقييم ذهني. إن الأمر يتعلق بطريقة صياغة «الشيء بالنسبة لنا نحن الذين ننظر» (كانط) وذلك يكون ضد «الشيء في ذاته» في محاججة كانط. بالتالي نحن أمام الظاهرة التي تكون ضد «الشيء في ذاته» الذي يطبع صورة العالم بطابعه.

إن رؤية العالم تشمل في آن واحد عملية الرؤية والمشاهدة والظهور. في المركز توجد أعمال المشاهدة والظهور. إن النظرة (أو المشاهدة) هي في

(1) أنظر أيضاً هابرماس، 1962، وآدورنو، 1961.
(2) كانط، 1968، I، فقرة 26، 2.

آن واحد مسار ونتيجة. إنها رأي متصلب كما أنها تأويل للرأي وللظاهر، وهي أيضاً ارتياب تحليل وتأويل «الشيء في ذاته».

على مدى القرن التاسع عشر كان مصطلح رؤية العالم أكثر عرضة للتأويل والتصنيف داخل الفلسفة الألمانية والأدب الألماني. بالمقارنة مع المصطلح الكانطي فإن معنى المصطلح تغير بشكل يتسم بدلالات ظاهرة. إن العمل الملموس في مشاهدة ظهور ظاهرة معينة يختفي أكثر فأكثر لمصلحة الاستبطان. إن مصطلح وحتى تعبير «رؤية العالم» يصبحان مشوشين ويحتملان التأويلات الأكثر تنوعاً. إن معجم Crimmschen Wörterbuch يتحدث عن «موقف للنفس وللروح وكذلك عن الموقف تجاه العالم والحياة»، أو أيضاً كما يقول نوفاليس: «العالم هو نتيجة اتفاق لانهائي، وتعددنا الداخلي هو سبب أو مبرر رؤية العالم». وأخيراً، إن شيلنغ أشار إلى النزعة التخطيطية التي تميز رؤى العالم[1]. وفي خلال مئتي سنة من عمر مصطلح «رؤية العالم» أصبحت النتيجة الموضوعية للعمل في قلب المصطلح متخذة محل العمل ذاته. إن ما يسمى «رؤية العالم» أصبح أكثر فأكثر يعني صورة عن العالم. وهذا التغير يتناسب مع عملية تحويل المجتمع إلى سلسلة.

يعتبر فيلهيلم ديلتاي (1960 ـ 1991) في دراسة طويلة بأن الفلسفات والأديان والفنون تعبر عن «رؤية للحياة وللعالم» -Dilthey, 1960 1991, p.16، وهي تتردد بين صورة العالم ورؤية العالم، ولكن أيضاً بين الأنساق النظرية الكبرى وبين الأفراد.

لذلك فإن رؤى العالم تتناسب مع الأنساق الميتافيزيقية الكبرى. إن ديلتاي يسجل محاججته في إطار نظرة واسعة للتاريخ الكوني الذي يتصوره كحركة تاريخية يؤسس فيها الأفراد أنفسهم في إطار العلاقات الاجتماعية المليئة بالمضامين. إن معنى التاريخ يكون قابلاً للفهم من خلال التركيب الآتي من تحليل أشكال الفكر النموذجية ومن تحليل الواقع المعاش البشري في التاريخ. بهذه الطريقة، يمكننا إيجاد نماذج مختلفة لرؤية العالم تتعايش في

---

(1) مع ذلك فإن هذا المصطلح بقي هامشياً في محاججته.

لحظة تاريخية معينة. بالرغم من أن رؤية العالم، حسب ديلتاي، هي مصطلح نظري جداً، فهو يلاحظ أنه «في نهاية المطاف، جذر رؤية العالم هو الحياة» (Dilthey, 1960-1991, p.78). وفي تقديمه لنص ديلتاي يحدد غروتويزن Groethuysen ويصر على أن «... كل أشكال الحياة ليست سوى خصوصية، وأن رؤية العالم لا تستطيع أبداً أن تمثّل حقل كل إمكانيات الحياة» (Groethuysen, 1960-1991,p.X)، وذلك لأنها مقيدة بالوجود المفرد للفرد.

إن ديلتاي يجهد نفسه في فهم رؤى العالم انطلاقاً من الحياة من أجل أن يكتشف معنى الفلسفات، ومع ذلك فهو يفتح أيضاً منظوراً فينومينولوجياً مفيداً جداً من أجل محاججة سوسيولوجية. إن العالم هو حدوث وجودنا، ففي نفس العالم يوجد الآخرون أيضاً. إنه الطابع الخارجي للأنا «هنا يوجد نابض أو رقّاص ساعة حياتنا» (Dilthey, 1960-1991, p.16)، وذلك لأن «حيويتنا الداخلية» و«العالم الخارجي» يكونان في تفاعل مباشر. كل واحد منا يتمتع برؤية للعالم وذلك لأننا، بصفتنا كائنات مفكرة، نريد أن نقيم في العالم وأن نعي حياتنا وكذلك العلاقة المتبادلة بين العالم وبيننا. لذلك «تنبثق رؤية للحياة وللعالم ككيان كلي قابل للمبادلة، وتكون التعبير عن الحيوية» (Dilthey, 1960-1991, p.17). بالمقابل فإن حياتنا تجري دائماً في إطار عالم خارجي. إن الذات لا تكون أبداً بدون الآخرين وهي دائماً في العالم دون أن تكون محددة إذ أن كل شيء يتعلق بإرداتنا.

إن ما يلاحظه ديلتاي بخصوص الفلاسفة والفلسفات يصلح أيضاً وبالتأكيد بالنسبة لعلماء الاجتماع وللسوسيولوجيات، إذ أنهم متجذرون في الحياة. إن الفلاسفة كما علماء الاجتماع يعملون أولاً على قاعدة رؤيتهم الخاصة للعالم. إنهم يعيشون الحدوث، ذلك «الطابع الفعلي الخارجي يكون هنا بدون وعي المسارات التي تكوّن فيها» (Dilthey, 1960-1991, p.39). في إطار الواقع الفعلي تجد الأشياء مكانها بشكل منفصل، إذ أنها تكون منفصلة، موحدة على حد تعبير ماركس بخصوص الأفراد في

المجتمع الرأسمالي. ومع ذلك فإن هذا الكيان الكلي يكون حياً بحيث أن الأشياء ترتبط فيما بينها من خلال عمل وألم اللاعبين. ويمكنه التمييز بين الجوهري واللاجوهري دون معرفة مصدر الكيان الكلي مع ذلك.

من أجل التخفيف من ضغط العالم الخارجي أو التحرر منه إذا أمكن، «ومن أجل إضاءة الظلمة في بيئته» (Dilthey, 1960-1991, p.44)، فإن البشر خلقوا الرؤى الأولى للحياة وللعالم والتي يسميها ديلتاي «حسية ـ طبيعية» وكذلك الأشكال الأولى للدين التي تلعب فيها الفتيشية (تقديس الأشياء) دوراً مركزياً.

إن الحياة تحتل في محاججة ديلتاي، مكانة مركزية وذلك لأنها حاضرة في عرفاننا تحت أشكال متعددة، ومع ذلك نجد فيها دائماً نفس الخطوط المشتركة. إن تجربة الحياة هي حصيلة التأملات حول الحياة وليس حصيلة عفوية للحياة الجارية. في التأمل يتم الربط بين الواقع الفعلي والأحداث المختلفة و «العرفان العام» (Dilthey)[1]. إن الطبيعة الإنسانية تجعل تجربة الحياة تتمتع دائماً بذات الميزات الجوهرية وهي تتنوع فقط تبعاً للأفراد.

أن يكون المرء معرّضاً لصدفة الحدوث وأن يعيش في حضرة الموت ها هما عنصران جوهريان يحددان ما يهم الناس وما يشكل معنى الحياة! ذلك هو جواب ديلتاي الضمني عن الأسئلة الكانطية الخاصة بالعالم. إن التجربة العامة للحياة تنبثق من «سلسلة من الأفراد ومن التكرار المنتظم للتجارب المختلفة» (Dilthey, 1960-1991, p.79) وسواء كانت تزامنية أو تعاقبية فهي تتخذ شكل التقاليد. إن تجربة الحياة تحتاج إلى إطار مستقر وموثوق كي تجد مكانها في قلب سيرة كائن بشري ما ولكن أيضاً في قلب المجتمع. هذا الاستقرار وهذا الانتظام هما عنصران من عناصر التسلسلية لأنهما الضامنان لأمان وثقة معينين وذلك لأن الاحتمال التجريبي في حدوث الأشياء «كما تحدث دائماً» مرتفع جداً. إن عمليات الإستقرار الخاصة

(1) «العرفان العام» (ديلتاي) يشبه كثيراً «مخزون العرفان» (A. Schütz).

باللاعبين تنتج عن الاحتمال التجريبي البسيط بأن يحصل حدث ما. إن العلم إعادة بناء وحسبان هذا الاحتمال[1]. ومع ذلك فإن الألغاز والأسئلة التي بدون أجوبة لا تختفي، فهي تطال أحداثاً وجودية مثل تجديد النسل والولادة وتنمية الكائن البشري والموت. «إن الحي يعرف الموت ولكنه لا يستطيع أن يفهمه» (Dilthey, 1960-1991, p.81). وفي مواجهة هذا المُعاش غير الأبدي تقاوم في داخلنا إرادة امتلاك بعض الأسس الصلبة.

إن رؤية العالم تنبثق وتتشكل نسبة إلى هذا الوجود. «إن كل رؤى العالم تنبثق من عملية تشيئة ما يجربه الإنسان الحي من خلال إدراكه وتخيله بواسطة مشاعره ودوافعه وكذلك بواسطة إرادته المختبرة بالنسبة للأشياء» (Dilthey, 1960-1991, p.235).

على قاعدة صورة العالم، تطرح رؤية العالم أسئلة تتعلق بدلالة ومعنى العالم. وهي تجد لهذه الأسئلة أجوبة تصلح في صياغة المُثل والخير المشترك الأعلى ومعايير الحياة. «بهذه الطريقة، إن حالات معينة وأشخاص وأشياء تكتسب دلالة نسبة إلى كلية الواقع، والكل يكتسب معنى... إن ما يشكل جزءاً من لغز الحياة بطريقة سديمية وما يشبه مجموعة من المهام المطلوب إنجازها يصبح من الآن وصاعداً رباطاً واعياً وضرورياً للمشاكل ولحلول المشاكل» (Dilthey, 1960-1991, p.83-84).

ويلاحظ ديلتاي، طبعاً، وجود رؤى مختلفة للعالم ويفسرها بردّها إلى المناخ والأعراف والأمم والعصور وكذلك إلى الفرديات والأوساط وإلى تجارب الحياة المختلفة. وأضف إلى ذلك هناك انتقاء لرؤى العالم إذ أن تلك التي تدافع عن الأهداف الأكثر سمواً للحياة تحل مكان الأخريات. هنا، نحن أمام نوع من الداروينية الرمزية. وبالتالي فإن حدود محاججات ديلتاي التي حملت إمكانية تأويلات عنصرية إلى حد ما تجذب الأنظار.

يحاجج هايدغر بتواضع وقناعة في موضوع رؤى العالم. وهو من

(1) إن تصور بورديو عن Habitus (السلوك الجمعي الاعتيادي) هو التصور الأكبر استعمالاً في علم الاجتماع اليوم وهو حصيلة هكذا مشروع.

خلال الرجوع إلى «عصر التنوير» يلحظ في الأنثروبولوجيا، منذ القرن الثامن عشر، أن «الذات» تحدد «الموقف الأساسي للإنسان نسبة إلى الكينونة بصفتها كلية شاملة... أي النظرة التي نحملها عن العالم» (Heidegger, 1938-2003, p.93). هذا يعني أننا أمام صور للعالم. ومع ذلك فإن الكينونة لا توجد إلا في مقدار ما يكون هناك تبادل ندي ما بين الكينونة والحياة. يجب أن تكون الحياة معاشة وأن تصبح حدثاً[1].

كما رأينا، في الحداثة، «إن كلمة صورة تعني من الآن وصاعداً: ما هو مخلوق في الإنتاج التخيلي» (Heidegger, 1938-2003, p.94)[2]. والحال فإن رؤية العالم كصورة تنبئ بهزيمة الفكر، ففي هذه الصورة ـ العالم يكافح الإنسان من الآن وصاعداً في سبيل وجهة نظره ومن أجل السيطرة على الكينونة. لهذا السبب فإن هايدغر يهتم كثيراً بموضوع الكفاح في سبيل رؤى العالم. فالفلسفة هي رؤية راقية للعالم: إنها فكر مستقل تحرر من العقائد الجامدة (من الدين مثلاً)، وذلك هو السبب الأول الذي من أجله تستطيع الفلسفة ويجب عليها أن تتدخل في عملية تشكيل رؤى العالم. والسبب الثاني لذلك هو الآتي: في قلب رؤى العالم نجد «قناعات عميقة في العالم يستطيع الإنسان الفردي بفضلها أن يقوم بتجربة الحياة الفردية والاجتماعية. إنه يكتشف «تفسيرات» وتأويلات ومعنى وغائية الوجود الإنساني والخلق الإنساني بمثابة ثقافات (Heidegger, 1919-1999, p.8). ويلاحظ هايدغر أن كل فلسفة كبرى تقود إلى رؤية العالم. «إن ماهية رؤية العالم تصبح مشكلة من جهة تأويلها انطلاقاً من عملية ربط شاملة للمعنى» (Heidegger, 1919-1999,p.12). إن رؤى العالم الخاصة بالذوات لا تستطيع الأخذ بالحسبان الدينامية الاجتماعية والذهنية. «إن رؤية العالم هي السكون (اللاحركة). والحياة بصفتها تاريخ الروح في شكلها المتعالي (المفارق) تكون انطلاقاً من لحظة معينة مموضعة وتصبح ساكنة (جامدة)»

---

(1) «Er-lebt und Er-lebnis wird» (Heidegger, 1938-2003, p.94).

(2) «Das Wort Bild bedeuter jetzt: das Gebild des vorstellende Herstellens» (Heidegger, 1938-2003, p.94)

(Heidegger, 1919-1999, p.220). بالمقابل، حسب الفينومينولوجيا ليس هناك سوى الوقت. وحسب هايدغر يجب القطع مع رؤى العالم التي تميل لأن تصبح صوراً لعالم المجتمع (الذي نسميه تسلسلياً) وذلك من أجل خلق رؤية جديدة للعالم تتناسب مع الفينومينولوجيا الهايدغرية.

رؤى العالم، أسباب الفعل والتفهم السوسيولوجي

إن صور العالم ورؤى العالم تنطلق من الذات التي تفسر عالمها كي تعيش فيه بطريقة واعية. وهذه الصور والرؤى تشكل جزءاً من المعرفة «ما قبل العلمية»، (هوسرل) (والتي قد يكون علينا تسميتها غير علمية) والعملية اليومية. لذلك فإن علم الاجتماع الذي يضع الكائن البشري الواعي في مركز اهتماماته لا يستطيع أن يهمل أو يوفر هذه المصطلحات. في «العلاقة الجدلية بين لحظة التفسير ولحظة التفهم» (Ricoeur, 1995, p.51) ينبثق المعنى. ومع ذلك، فإن أي نظرية للمجتمع لا تكون مجرد مجموعة جاهزة ومخططة من صور العالم ومن رؤى العالم، كما أنها تفقد ميزتها كنظرية. ومع ذلك فإن نظريات الاجتماع، بسبب تجذرها الاجتماعي، تنطلق من رؤى المنظرين المختلفة للعالم.

وبما أن المجتمع هو رباط اجتماعي بين الأفراد فإن التفهم السوسيولوجي يستطيع الإنطلاق من الأفراد بصفتهم كائنات واعية وبكونهم اجتماعيين وذلك من أجل استخلاص الجدلية القائمة بين الأفراد والكيانات الجمعية وكذلك بين الذوات وعمليات الموضعة، دون اختزال علاقاتهم إلى الحتمية التي تحدد الواحد بالآخر. إن تكوين الرباط الاجتماعي يتضمن عمليات موضعة يجدها الذوات كمعطيات في إطار أوضاعهم وذلك لأن وجوداتهم حادثة. «إذا انطلق الذات مع عملية إيصال (أو إحداث) وجوده فإنه يجد نفسه أمام عالم هو عالم لوجود آخر: أي مشغول ومنظم بواسطة حيوية إنسانية أخرى ليست حيويته هو والتي تشكل دائماً جزءاً من الماضي وتكون مع ذلك واقعية في الحاضر» (Marcuse, 1965, p.28). ولكن ما هو واقعي لا يقتصر على ذلك، على الأقل ليس افتراضياً.

إن مشاريع الذوات هي محرك الدينامية الاجتماعية وفي نفس الوقت هي محرك عملية إعادة إنتاج عمليات الموضعة التي تسيطر، عموماً، على اللاعبين. ليس هناك من وضع ساكن أو جامد بالمطلق، بالنسبة للاعب إن المشروع يكون وجودياً. إنه يسقط نفسه على الآخرين كي يعرف نفسه وكي يعرفوه كما يسقط نفسه على المستقبل. بالمقابل، بالنسبة لعالم الاجتماع الباحث عن تفهم المجتمع، فإن المشروع هو خيار نظري يستطيع من خلاله أن يضع في مركز تحليله الحي الموجود في قلب الميت.

إن البشر يتصرفون بحرية ولكنهم يقومون بذلك في إطار وضع معطى في إطار حدوثهم الذي يكون حصيلة أعمال قام بها لاعبون آخرون. إن عملية تكوين المجتمع يمكن أن تفهم بداية على أنها ما سماه ماركيوز (ماركوز ـ ماركوزه) إنتاج المجتمع، يعني «طريقة إحداث (أو إيصال) الوجود البشري بكامله: بما فيه من تملّك وإلغاء، وتغير وعملية استمرار الوجود بكامله في كل دوائر الحياة» (Marcuse, 1965, p.20)[1]. إن كل وضع اجتماعي يعمل الناس في إطاره هو أولاً مخلوق من قبل آخرين وهو نتاج العمل البشري الذي قام به الآخرون.

مع ذلك، لنتذكر، أن «فتيشية» البضاعة أو السلعة (تقديس السلعة أو التعلق بها) مع كونها تجعل اللاعبين خاضعين للنتاجات الموضوعية لأعمالهم[2]، فهي لا تمنع اللاعبين من تأويل وتفسير الحياة والظاهرات التي تعنيهم (من قريب أو من بعيد)، فهم لديهم رؤاهم للعالم وأسبابهم في العمل والتصرف. إن «فتشية» السلعة «تهيؤهم أو تشكلهم» وتجعلهم «متوائمين» فيما بينهم ومع المجتمع كما هو عليه دون أن تلغي مع ذلك، فردياتهم. بالنسبة للاعبين، إن أعمالهم تمنح أو تحاول أن تعطي معنى لوجوداتهم أي، بالإجمال، للتاريخ.

«إن البشر في حياتهم اليومية وتبعاً لحسهم المشترك يعرفون هذه

(1) أنظر أيضاً Mills, 1967-1977, p.149.

(2) إن هوسرل وشوتز يتحدثان بهذا المعنى عن «العمل».

الأبعاد المختلفة للعالم الإجتماعي حيث يعيشون. . . هذه المعرفة هي مجزأة وغير متماسكة وتضم كل درجات الوضوح والتمايز. . . » (Schütz, 1987, p.74). إن هذا المعنى ليس مبنياً نظرياً وهو غالباً ما يكون محشواً بالتناقضات تبعاً للمعايير المعقولة لعلم الاجتماع وللفلسفة مثلاً. أضف إلى ذلك فإن رؤية العالم ليست عابرة ولا مستقرة أثناء حياة بكاملها، فهي تكون موضع سؤال وقابلة للتعديل طالما أنها تبدو غير متوافقة مع تجارب اللاعبين.

إن رؤى العالم تربط بطريقة واعية فيما بين الذات والآخرين والوجود الشامل: إما أنها موضوع مشاركة مع الآخرين، أو أنها تجد نفسها في منافسة مع رؤى الآخرين للعالم. إنها تشتمل على «أنماط التأويل» (Schütz) وعلى «الملاءمات» (Schütz) التي تسمح للاعبين أن يخلقوا لأنفسهم مبررات أو أسباب العمل.

إن أسباب العمل ليس لها نفس غائيات عملية فهم العلوم الاجتماعية ولا نفس مبررات الوجود. ومع ذلك هم كل على طريقته يحاولون إلتماس المعنى. ليس هناك أي سبب لاحتقار أسباب العمل أو رؤى العالم ولا للبحث «وراء» الأعمال الواعية عن أسباب «حقيقية»، ولا للتعلق فتيشياً بأعمال وخطابات اللاعبين والتي لا تعبر سوى عن رؤاهم للعالم أو عن صور العالم كحقائق في ذاتها.

إن التمييز بين «النظرية» و«رؤية العالم» أو «صورة العالم» ليس فيه شيء من حكم القيمة الذي تبعاً له قد تكون «رؤية العالم» تفسيراً للعالم لدى الجهلة بينما تكون النظرية بالمقابل مخصصة للأذكياء والمثقفين، وهذا التمييز لا يشير بالضرورة إلى نزعة خصومة. إن الأمر يتعلق بعلاقتين نظريتين مختلفتين مع العالم الاجتماعي وبطريقتين مختلفتين في معالجة الواقع الاجتماعي تتعايشان داخل نفس المجتمع ولكنه أيضاً في قلب الفرد ذاته.

حيث أن الباحثين والمنظرين في ميدان العلوم الاجتماعية يعالجون المجتمع الذي ينتمون إليه فإن رؤاهم للعالم تحضر في تحليلاتهم كما في

نظرياتهم. ومع ذلك إن هذه النظريات ليست مجرد تعميمات بسيطة لرؤى العالم أو على الأقل لا يجب أن تكون كذلك.

إن الأمر يتعلق بإستعادة زمام محاججة سيميل (1999) التي تشير إلى إحدى الميزات الخاصة برؤية العالم لدى منظري الإجتماع في عصره إذ أن قصده يتمثل في إرجاع كل شيء إلى الحياة بمساعدة الإستدلال النقدي في المعنى المقصود لدى عصر الأنوار[1]. وذلك يعتبر بمثابة عملية تحويل ذاتية جذرية قائمة على رفض قطعي لكل ما هو خارج الحياة. لذلك فإن نظرية المجتمع ليست محكومة بالاتجاه إلى النزعة الأكاديمية. إنها تعرف نفسها في الحياة الاجتماعية، وهدفها ليس فقط زيادة نمو المعرفة بل أيضاً التدخل في المجتمع.

بالطبع، هناك طرق مختلفة لتخيل الاجتماع وللاستدلال عليه، وإن النظريات ليست الوحيدة في محاولة تفسير الاجتماع ولكن لا تتساوى في القيمة كل طرق التفكير فيه. وإذا وضعنا ذلك في رسم تخطيطي يمكننا وضع هذه الطرق ضمن مثالين نموذجين: 1 ـ إن نظريات الاجتماع تبحث عن تفهم وعقلنة الاجتماع من خلال إقران وصف موضوعه (كما هو) مع تفسير الموضوع (لماذا هو على ما هو عليه) وأخيراً مع الحكم (كل تحليل يتضمن بعداً معيارياً)، 2 ـ إن رؤى العالم تعطي اللاعبين أسباب وجودهم وأسباب عملهم.

إن الباحث، من غير أن يأخذ موقفاً ذات بعد خارجي في تحليلاته للظواهر الاجتماعية، عليه أيضاً أن يجعل تجذره ومكانه في المجتمع معقولين: إنه يبين كيف ولماذا هو «متورط» (سارتر) في المجتمع، ويطرح كامل محاججته للنقاش العام. وهذا النقاش يكون ممكناً لأن اللاعبين الآخرين لا يفتقرون إلى كل التأويلات النظرية، بل على العكس ففي رؤاهم للعالم هناك أقسام وأجزاء من نظريات يستخدمونها لإدراك الواقع.

إن النظريات تماماً كما رؤى العالم لديها أساس معياري بالمعنى

(1) يتحدث Simmel عن Kritische Aufklärung (Simmel, 1999a, p.234).

البسيط جداً ومفاده أن هناك دائماً أفكار حول ما هو خير وحول ما هو شر، حول ما هو عادل وحول ما هو ظالم، وحول «ما يجري بشكل سيء» في مجتمع ما وحول ما يجب أن يكون أفضل، إلخ. ومع ذلك فإن النظريات ليست عبارة عن طرق استخدام للتغير الاجتماعي. بالنسبة للفرد، النظرية تكتسب مكانتها هناك حيث رؤية العالم لا تستطيع تلبية إلتماسه للمعنى. إن النظرية تعيد بناء العالم الاجتماعي تبعاً لمعاييرها الخاصة (مثلاً: العقل والحرية. . .) وذلك من أجل فهمه وكذلك من أجل جعله معقولاً وقابلاً بشكل كامن للتحول. لذلك فإن معرفتها تكون قابلة للاستثمار في النقاش في إطار المجال العام حول المجتمع وماضيه وآفاقه المستقبلية الممكنة.

ومع ذلك فإن المجال العام ليس هو الميدان المخصص حصرياً للنظرية. بشكل عام، إن النظرية تحتل فيه مكانة متواضعة جداً. بل إن رؤى العالم على وجه الخصوص هي التي تتواجه فيه. بالتالي فإن النظرية ورؤية العالم هما بحاجة إلى المجال العام كي تصبحا «أفكاراً تمتلك الكتل الجماهيرية» (ماركس) ولكي تؤثرا في المجتمع. وبما أن الواقع الملموس هو عملية ربط للوجوه الأكثر تجريداً في المجتمع، فإن النظرية تنطلق من هذا الواقع وتعالجه. بالتالي، فإن النظرية لا تقوم بالذهاب والإياب ما بين التجربة والنظرية، كما يقال دائماً في علم الاجتماع، بل تقوم بذلك ما بين الملموس والمجرد. إنها طريقة أخرى في الكشف عن معنى الوجود الاجتماعي تختلف عن رؤية العالم. إنها تكشف عن الروابط العامة والمجردة التي توجد في الواقع الملموس وتكوّنه، وذلك من أجل جعله مفهوماً ومعقولاً. بهذه الطريقة، فإن الواقع الملموس ومستقبله يكونان قابلين للتخيل بشكل معقول. إن النظرية، تماماً كما رؤية العالم، موجهتان نحو المستقبل وتتساءلان حول معنى الأعمال وكذلك حول معنى الوجودات في إطار التاريخ. «إذا كان من الواجب أن يكون لعملنا معنى فهو يكمن ولا يستطيع أن يكمن إلا في كوننا ننشغل بمستقبل خلفائنا. . . فيما يتعلق بحلم السلام والسعادة فإنه مكتوب على باب المستقبل المجهول لتاريخ البشر: ..Lasciate ogni esperanza. إن ما نود زرعه وتنميته ليس الشعور

برفاه البشر بل المزايا التي نشعر أنها تصنع عظمة الإنسان ونبل طبيعتنا» (Max weber, 1989, p.47).

إن النظرية، تماماً كما رؤية العالم، هما متجذرتان في أوضاع وعصور تاريخية، فهما تعالجان العالم الاجتماعي وتثيران أيضاً حالات النقص و«الأمراض الاجتماعية» الواجب تجاوزها (Honneth,1992). إضافة إلى ذلك، هما ترجعان إلى الماضي الذي انبثق منه الوضع الراهن من خلال قطيعة واعية، ولكنهما تعودان أيضاً إلى الآفات المستقبلية الممكنة على قاعدة تخيلهما للوضع الراهن. وهما تستحضران على طريقتهما، جدلية القطيعة والاستمرار من أجل فهم عملية انبثاق الوضع الراهن ومن أجل إتاحة تخيل تجاوز هذا الوضع. لكي نفكر الآفاق المستقبلية يجب علينا أن نتموضع بطريقة واعية في الزمن وفي نطاق الاعتراف بالآخر ومن خلال الآخر.

رؤى العالم والتماس المعنى

لقد رأينا أن الرباط الاجتماعي يتكون على مستويين لا يتمتعان بنفس المنطق ولا بنفس الطابع الزمني ولا بنفس الدينامية، فمن جهة هناك الرباط الاجتماعي المجرد ومن جهة أخرى هناك الأشكال الملموسة للعالم المعاش. هذان المستويان مرتبطان تكوينياً بشكل مباشر، دون أن يكونا مع ذلك قابلين للاختزال، الواحد إلى الآخر. بشكل مسبق ليس هناك من حتمية تفرض بشكل قدري على الأفراد منطق الرباط الاجتماعي المجرد. إن الأفراد لا يختزلون أنفسهم إلى مجرد عناصر أو عوامل بسيطة أو إلى «أقنعة أنماط» الرأسمال (ماركس) على سبيل المثال، ولكنهم لا يملكون أيضاً استقلالية تامة. «بطريقة معينة، الإنسان يشبه السلعة، بما أنه لم يولد وفي يده مرآة ولا كفيلسوف على طريقة فيشته وليس كيركيغارد: أنا أكون أنا، أي أن الإنسان ينعكس أولاً في إنسان آخر... لهذه الطريقة فإن الآخر في جسمانيته يكون بالنسبة له الشكل الظاهر للإنسان في ذاته» (Marx, 1972, p.67). الإثنان يتشابهان كسلعتين تكون قيمة استعمالهما متماثلة على حد تعبير المصطلحات الماركسية. لهذا السبب هما قابلتان للتبادل فيما بينهما. إن البشر، في حياتهم الملموسة وفي مظاهرهم،

يتعرفون على أنفسهم الواحد من خلال الآخر. وذلك ليس له علاقة بتأمل ما بل إن الأمر يتعلق بعلاقة حية ودرامية لأنها أيضاً إلتماس للمعنى وذلك لأن «الإنسان» هو ذات واعية. إن الذوات يعيشون معاً ويخلقون الرباط الاجتماعي من خلال التأثير على «الشكل الظاهر» للمجتمع (ماركس) أي أنهم يؤثرون في المجتمع الملموس الذي يستوعبونه بفضل تجاربهم المعاشة وبفضل معانيهم وبفضل رؤاهم للعالم[1].

إن معنى الوجود والأعمال، سواء كانت فردية أو جماعية، ليس معطى مقدّماً. إن الذوات كي يعيشوا الوجود عليهم أن يجدوه أو على الأقل عليهم أن يحاولوا ذلك. وذلك ليس من قبيل خيار حر دون قيد وعشوائي، ولا من قبيل حساب أداتي. حيث أن أسباب العمل ورؤى العالم وإلتماسات المعنى ليست قابلة للاستنباط من منطق إنتاج وإعادة إنتاج الرأسمال فلكي نفهمها يجب تحليلها في إطار وضع معين بمثابة جدلية قائمة بين ديناميات الرأسمال ومزاياه الجوهرية (الاجتماعية وليس الاقتصادية) وكذلك أعمال الذوات الملموسة والواعية. هكذا تنبثق العوالم الاجتماعية وتختفي.

إن العلاقة بين مستويي تكوين الاجتماع هي علاقة عنيفة ودراماتيكية حيث أن الذات الفاعلة تكون ضرورية لتكوين الرأسمال بصفته رباطاً اجتماعياً، وفي نفس الوقت تظهر الذات أمام الرأسمال ككابح وكعائق لتطوره أو لنموه. بالتالي يجب تجاوزها كذات كي تصبح عاملاً من عوامل الرأسمال. وبهذا المعنى يسيطر الرأسمال واقعياً على الذوات. من جهة أخرى، يظهر الرأسمال أمام الذوات كالحد الذي لا يمكن لوجودها تجاوزه. فهو يجعلها تعمل ويجبرها أن تعمل بطريقة معينة: «القيد الأبكم للظروف» (ماركس) التي تفرض عليهم معنى نوعياً هو معنى هذه النتاجات الموضوعية، دون أن يكون وجود الذوات مكتفياً. هنا، نحن أمام السكون الاجتماعي الذي يجد شرعيته في حيثية الوجود. إن تجارب الذوات المعاشة

---

(1) يجب أن نتذكر بأن الملموس ليس «الحياة التجريبية الحقيقية» بل اقتران المزايا الأكثر تجريداً في المجتمع والتي تتخذ شكلاً فينومينولوجياً وتجريبياً.

تتردد ما بين عمليات الموضعة التي تفرض عليهم وتتحكم بهم من جهة وبين حالات النقص المعاشة من جهة أخرى. إن حالات النقص المعاشة تسمح بالاختيار وبالمفارقة أو التجاوز حيث أن النظام أو الوضع القائم يمكن أن يكون بطريقة مختلفة. «هذا النظام ليس مزيفاً، ببساطة إن النظام المعاكس يكون ممكناً» (Sarter, 1960, p.511).

يجب الأخذ بعين الاعتبار هذه الوضعية الدراماتيكية للفرد من أجل فهم رؤيته للعالم. إن رؤية العالم تكون فاعلة لأنها تستتبع مشروعات وأعمالاً واعية وإرادية تستهدف من بين ما تستهدفه تجاوز وضع معطى، والدينامية التاريخية التي يسميها ديلتاي «حركة التاريخ».

يشير كارل مانهايم (1980) إلى أن رؤى العالم تتموضع بين «الروحي» والاجتماعي وذلك لأن الأمر يتعلق بسلسلة من علاقات الواقع المعاش والتي تكون مترابطة بنيوياً. وهذه العلاقات تمثل، بالنسبة للأفراد، القاعدة المشتركة لتجاربهم المعاشة ولطريقتهم في اكتساب حياتهم. في وقت لاحق، يسمي شوتز (1987) ذلك «مخزون المعرفة». إن الأفراد والمجموعات المرتبطين بهذه الطريقة يتقاسمون مخزوناً مشتركاً من التجارب المعاشة. أما المسارات الفردية للتجارب المعاشة فلا تترك هذا الأساس المشترك من الأشكال التأسيسية والمتماسكة للمعاش والتي تشكل «نسق حياة» حقيقياً (مانهايم). ويشير مانهايم بدقة إلى أن «جهد عالم الاجتماع يكمن إذن في تحليل بنى دائرة علاقات المعاش والتي تبدو لأول نظرة كما لو أنها مستحيلة على التنظير» (Mannheim, 1980, p.104-105).

كما رأينا، لقد بين هايدغر جيداً أن رؤية العالم تتجمد بطريقة نوعية طبقاً لعملية تحويل المجتمع إلى سلسلة. وهي تشبه أكثر فأكثر صورة العالم، بحيث أن هذا التغير يشكل مدخلاً لتشكيل «مجتمع الإستعراض» (Debord)[1]. أضف إلى ذلك أن هايدغر صاغ حجة العالم كمسرح التي

(1) نجد أيضاً آثاراً لهذا التصور في كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» لماركيوز (1967) الذي كان تلميذاً سابقاً لهايدغر.

تسمح لنا بفهم أفضل عملية «الإخراج المسرحي الاجتماعي» الحاضرة بشكل واسع في العلوم الاجتماعية منذ الخمسينات من القرن العشرين. وإن عملية تحول الاتصال والوسائط تذهب أيضاً في اتجاه التجريد المتنامي وتحدث بهذه الطريقة تغييراً عميقاً لأسلوبنا في التفكير ولكن أيضاً في معاشنا وكذلك في كيفية قيامنا بتجاربنا المعاشة. وفي هذا الإطار فإن تحليل «الصناعة الثقافية» (هوركهايمر ـ أدورنو، 1947) هو من التحليلات الأكثر كلاسيكية والأكثر ملاءمة لهذه الظاهرة والذي يفسر لماذا تصبح رؤية العالم «صورة للعالم» وصولاً إلى «تأمل العالم»: علاقة خارجية تبعية. إن تحليل رؤى العالم وصور العالم يتيح تجاوز:

1 ـ اختزال التحليل السوسيولوجي إلى مجرد إثبات مطابقة أو عدم مطابقة تفسيرات اللاعبين للبنى الاجتماعية.

2 ـ اختزال حياة اللاعبين الاجتماعية ولتفسيراتهم لهذه الحياة وللمعنى الذي يعطونه لحياتهم وكذلك لتأويلاتهم لقصص اللاعبين.

3 ـ أخيراً، النزعة الصحفية السوسيولوجية وكذلك «السوسيولوجيا العفوية» حسب بورديو الذي يعتبر أن الاعتبارات المجردة والعمومية تكون بدون رابط مع حياة اللاعبين الملموسة.

إن تحليل رؤى العالم يساهم في تفهم البعد الملموس لما هو اجتماعي. بالنسبة للاعبين، إن وضعهم هو الواقع الذي يسمح لهم باختلاق مبررات وجودهم وعملهم. إنهم يتصورون ويكتشفون ويعيشون الواقع أكثر فأكثر كما لو أنه عملية إخراج مسرحي. وهذا ما يخلق مبررات عملهم، وما يجب تحليله. وفي رؤى العالم نجد كذلك المخيال الاجتماعي الذي يغذي الفكر السوسيولوجي: حالات النقص، الآمال، إلتماسات المعنى، انتصارات الحياة وهزائمها.

إن رؤى العالم تؤطر أيضاً مبررات عمل اللاعبين: مزيج من العناصر العقلانية أو اللاعقلانية والواعية أو اللاوعية لوجودهم في العالم ولكنه أيضاً للعالم الذي يوجدون فيه ولمكانتهم في هذا العالم وعلاقاتهم مع

الآخرين ولوضعهم. وهنا تقترن التفسيرات والتحليلات العملية وأحكام القيمة لكي يستطيع اللاعب إعطاء معنى للواقع الاجتماعي والأخلاقي الذي هو حاضره لكي تتكون لديه فكرة عن الماضي الذي انبثق الحاضر عن تجاوزه، وأيضاً عن الآفاق المستقبلية الممكنة التي تشكل إمكانيات تجاوز الحاضر نحو آفاق مستقبلية أفضل.

يجب التذكير أن البرنامج السائد في علم الاجتماع قد أهمل التوجيه إلى حياة اللاعبين (الفاعلين)، فهو يستبعد الفرد (الذات) أو اللاعب بصفته كائناً بشرياً واعياً ومتمتعاً بمبرراته وأسبابه في العمل إذ أنه معتبر كعامل أو عنصر أو لاعب بمصاف الأداة. وحيث أن رؤية العالم لدى هذه السوسيولوجيا تنزلق نحو صورة للعالم فإنها تهتم أكثر بهذا القدر المحتوم من اهتمامها باللاعبين الواقعيين الذين يعيشون فيه ولا يتحكمون به ولكنهم مع ذلك يحيطون به ويدركونه بطريقة معينة.

ومع ذلك فإن هذه السوسيولوجيا بدأت تلفظ أنفاسها. اليوم، نشهد أكثر فأكثر محاولات عديدة لوضع هذا التوجه موضع تساؤل وبالتالي للتساؤل حول توجهات أخرى سلكت نفس الطريق، ومن هذه المحاولات تلك التأملات التي تضع في مركز اهتمامها اللاعبين بصفتهم كائنات واعية، وحالة الرباط الاجتماعي من حيث تكوينه وآفاقه المستقبلية الممكنة، وأيضاً علم الاجتماع كجهد لتفهم الاجتماع واللاعبين ومبررات وجودهم. هذه التوجهات نحو الكائن الحي يجب أن تنطلق من كون إلتماس المعنى هو الذي يشغل المركز في مبررات عمل اللاعبين وأفعالهم. لذلك فإن إلتماس المعنى يجب أن يكون نقطة إعتلام التحليلات السوسيولوجية. وبالرغم من أن مبررات عمل اللاعبين ليست هي مبررات علماء الاجتماع أو العقل في تقليد الأنوار إلا أنها واقعية وتأخذ شكل «مخططات تأويل» حقيقية (Schütz) تصلح كشبكة تأويل للحياة في المجتمع وكمرشد للعمل. وهذه المخططات لا تستطيع أن تتطور إلا على أساس رؤية العالم.

أخيراً، إن العلاقات بين اللاعبين ورؤى العالم ونظريات الإجتماع

يجب أن تكون موضوعاً للفكر في إطارها الزمني. إن اللاعبين واعون بأن عالمهم الاجتماعي يملك ماضياً بالوراثة وأن حياتهم محدودة بالزمن وأنهم يعيشون في حضرة الموت وأنهم لا يخلقون عالماً لأنفسهم فقط بل أيضاً من أجل الأجيال القادمة.

إن المشاريع هي التي تطبع وجوداتهم والتي تمنح الدينامية لحياتهم ولكن بالإجمال للمجتمع بأكمله. ومن جهتها فإن نظريات الاجتماع يجب أن تقبل الإرث الذهني والثقافي دون الإكتفاء بإدارته كما عليها وضع هذا الإرث في مواجهة المجتمع كما هو عليه من أجل تطوير آفاقه المستقبلية الممكنة لكي يكون أكثر عدلاً وأكثر حرية وأكثر معقولية. إن اللاعبين كما المنظّرين يستطيعون إذا أرادوا أن ينطلقوا في البحث عن «الممكن في المستحيل» (أدورنو). وذلك يعود لاختيارهم وليس محدداً بالمطلق.

الفصل الخامس

في سبيل علم الاجتماع النقدي

1 ـ سوسيولوجيات نقدية في مجتمع تسلسلي

إن نزعة «العالِم» الأكاديمية، وموقف المفكر (المتذهن) وعملية التوسيط الإعلامي، وقدرة الخبرة، هي طرق مختلفة للانخراط في العالم الاجتماعي. إنها طرق مختلفة نوعية للعيش في المجتمع وللعيش مع الآخرين.

هذا يعني أن الأمر يتعلق بأربع طرق للنظر وللعيش وللتفكير في العلاقة القائمة بين الأنا (عالم الاجتماع) وعلم الاجتماع واللاعبين والمجتمع. إن عالم الاجتماع حتى لو كان مشاهداً عن بعد إلا أنه يبقى متورطاً، عن وعي، في المجتمع. إنه واحد من لاعبيه بالرغم من أنه يتخذ مسافة تحليلية من أجل فهم هذا المجتمع الذي ينتمي إليه والذي يكون في نفس الوقت موضوع بحثه وتحليله وتأمله. من الممكن تميز هذا الوضع على أنه «هجين» إذا رجعنا إلى تصور سارتر حول «المتذهنين» (أو المفكرين الملتزمين) إذ أن عالم الاجتماع يكون اجتماعياً ووجودياً في المجتمع ولكنه في نفس الوقت ومن خلال عمله الذهني يتخذ موقعاً خارج المجتمع الملموس.

السوسيولوجيات وصور العالم التسلسلي:

في علم الاجتماع، من الممكن تماماً إتباع طرق العقل الأداتي والخبرة والتوسيط الإعلامي وذلك لأن هذه المقاربات تتلاءم مع الطابع التسلسلي للمجتمع الذي تشكل هذه المقاربات جزءاً منه. إن هذه النظريات تتناسب مع مجتمعات حيث«... يتم اعتبار الناس بمثابة مجموع من الذرات أو بمثابة نسق ميكانيكي، وأن نشاطهم يستعمل لإنقاذ كينونتهم المادية في إطار مجموعة لا عضوية مأخوذة ككيان كلي» (Sartre,1960,p.310). في هذه الحالة، إن الكائن الاجتماعي التسلسلي يظهر لعلماء الاجتماع كأفق للوجود غير قابل للتجاوز.

طبعاً، نحن نشهد حالات خلل وكذلك حالات من السلوك ومن المعايير والقيم غير العادية أو المنحرفة ولكن هذه الظاهرات يمكن تحطيمها أو استعادتها ودمجها في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي كما بيَّن فوكو (1999) على سبيل المثال. ويمكن القول إن معظم التصرفات والأفكار الانقلابية سلك هذا الطريق[1]. بالمقابل، يبقى هناك دائماً عناصر لا تشارك في عملية التكامل الاجتماعي. على سبيل المثال، كما يذكر Jean Duvignaud، «إن عملية إعادة الانتاج الجنسية تطيع متطلبات البيولوجيا (علم الحياة) ولكن اللذة التي يتشارك فيها العشيقان تفلت من الميكانيك الطبيعي وتجد نهايتها في ذاتها، فاللعبة ليست مجرد تسلية ولكنها نوع من تمرد الصدفة ضد الحتميات الاقتصادية والاجتماعية، أي حلم بحرية حيث كل شيء يمكن أن يكون مختلفاً» (Duvignaud 2000,p.59).

ومع ذلك فإن معظم علماء الاجتماع المعاصرين، سواء كانوا خبراء أم لا، لا يمتلكون هذه الصورة عن العالم. إنهم ينخرطون في المجتمع كما هو عليه، أما المجتمع، كما هو فينخرط فيهم. فهم على غرار اللاعبين الآخرين «المسبوكين في القالب» يتكيفون مع هذا المجتمع،

(1) أنظر أيضاً: Le Goff, 1998, 1999 et 2000.

وبتكيفهم هذا يجعلون القالب أكثر فأكثر ساكناً أو جامداً وذلك دون العمل كمجرد «آلة بشرية» أو «آلة اجتماعية». إنهم يمتلكون قيماً معينة يفرضها عليهم المجتمع المنتظم في مدينة. وهذه القيم تمنحهم الأمان. ومع ذلك حيث أنهم مهيأون للتكيف فإنهم بذلك يصبحون غير جوهريين. ومن خلال جعلهم الأشياء تشتغل أو تقوم بوظائفها (الآلات، المشروعات، الأسر، الخ) فإنهم يوجدون فقط كتعبير عن هذه الأشياء. إن سارتر يسمي ذلك «الروح الجدية». إن الجديين هم «أولئك الذين تدبروا أمرهم لكي يضعوا الخير والشر إلى جانبهم، أولئك الذين يكون وجودهم مؤسساً ومبرراً من البداية» (Jeanson,1955-1990,p.32).

الآخرون، أي أولئك الذين يفكرون بطريقة أخرى، يتمايزون: هؤلاء المفكرون وأفكارهم غير الخاضعة يصبحون موضع اشتباه قوي ولكن ليس المسيطرون فقط يرتابون منهم. إن الروح الجدية تجد نفسها في كل أجزاء المجتمع التسلسلي[1]. وعلى الفرد أن يلغي نفسه أمام هذا الكائن هناك أو أن يختزل ذاته إليه.

إن عالم الاجتماع، من أجل الدفاع عن موقفه ومن أجل تشريع نفسه وإعطاء معنى لأعماله ولوجوده، يجب أن يبتدع لنفسه نظرية تستند، بطريقة ما، على طبيعة ثانية قائمة بذاتها. وهذا ما يسمى بمبدأ السكون. «هذا الموضوع الذي يشير إلى إنسانه بصفته ذلك المنتظر منه سلوك معين. إذا كان الأمر يتعلق، فعلاً بحقل اجتماعي وعملي محصور، فإن حاجة الكادح وضرورة الانتاج.. تكفيان لخلق، لدى كل شخص، الميل التوحيدي والتشميلي للحقل» (Sartre,1960,p.296). الآن، فإن الفائدة التي يظهرها الفرد أو يحاول تحقيقها لم تعد مجرد علاقة بسيطة بينه وبين الأشياء التي تتعايش في نفس الحقل الاجتماعي. إن الموقف الاجتماعي للخبير يتناسب بشكل شبه تام مع هذا الموقف الاجتماعي الذي يمنحه أهمية واقعية في المجتمع التسلسلي.

(1) أنظر إلى مثال المناضل والنزعة النضالية، لدى سارتر 1946.

النقد في التقليد الثقافي الأوروبي:

منذ عهد المدن اليونانية كان هناك دائماً عصور حيث استطاع المفكرون الشرعيون التعبير علنياً عن أفكارهم حول المجتمع وحول الطرق المختلفة في العيش والعمل، وحول الآفاق المستقبلية الممكنة. وحيث أن الأفكار تختلف وتتمايز فإن نقاشاً عاماً ينطلق وتصبح حالة المجتمع وآفاقه المستقبلية خاضعة للنقاش علنياً وتبعاً للمعايير القائمة اجتماعياً.

طبعاً، وبشكل عام لا نجد في ذلك العهد سوى القليل من عناصر الديمقراطية الحقيقية: النساء كما معظم الرجال مستبعدون عن القرارات التي تخص المدينة. وإذا تحدثنا بطريقة رمزية، فإن الخطاب السائد هناك هو خطاب عنيف إذ أنه خطاب سيطرة يسيطر عليه محترفو الخطاب المرتبطون بالسلطة القائمة (غالباً بطريقة غير مباشرة). وبشكل مسبق هذا الخطاب ليس معقولاً ولا يتصف بالمساواة ولكنه يمكن أن يكون كذلك. فهو يصوغ العلاقة القائمة بين الأفراد في المجتمع: أنا والآخرون مع ما يشكلون من كيان كلي. ولكن عملية التكوين هذه هي عملية نزاعية عنيفة وغالباً ما تكون دامية إذ أنها تمثل عملية خلق مجتمع الغد.

إن أخذ حالة المجتمع بالحسبان يعني من بين ما يعنيه تفسير من أين أتى هذا المجتمع أي تفسير عملية تكوينه في الماضي من أجل الإحاطة بالمجتمع الراهن الذي يتمتع بقدره حقيقية كامنة على التجاوز في سبيل خلق مجتمع الغد. وذلك ليس فيه شيء من فكرة «لنجعل من الماضي لوحاً أجرد». إن الماضي لا ينمحي بل يتم تجاوزه من أجل انبثاق الغد الآتي. إذن، في السيرورات الاجتماعية هناك دوماً حالات استمرار ولكن أيضاً هناك خلق لظواهر اجتماعية جديدة.

في التقليد الثقافي الأوروبي، إن الخطاب العام حول المدينة ومستقبلها هو دائماً نقدي بمعنى أنه يأخذ بالحسبان حالات النقص الموجودة في المجتمع والتي يعيشها بألم أولئك الذين يخوضون النقاش. وهذا الخطاب يقوم بصياغة التجاوز الممكن والمأمول والذي قد يكون عليه، تبعاً لمعايير

أخلاقية معينة، إبراز المستقبل الذي يشكل شكلاً جديداً للعلاقة بين الأنا والآخرين والكيان الاجتماعي الكلي حيث نعيش.

إن النقد يربط فيما بين الأعمال وتحليل المجتمع وذلك لأن النقد يعود دائماً إلى ما نسميه منذ هيغل بميزة السلب: وعي ما هو كائن وما ليس كائناً بعد. وبما أن كل ما يوجد هو حصيلة صيرورة القطيعة والاستمرار والانبثاق فإن الذي يوجد هو كائن قد صار وسيصير. إن ميزة السلب التي هي الخيط الأحمر في عملية تكوين الظاهرات الاجتماعية، توجد داخل الأفراد كما في داخل التشكيلات الاجتماعية المختلفة. إنها الميزة «... الأفضل حفظاً في مصطلح حرية الفرد. ولهذا السبب هي اليوم راهنة جداً» (Horkheimer, 1951b,p.19).

إن الأفراد (الذوات) يعيشون في أوضاع حادثة وجدوا بعضها وكونوا البعض الآخر مع الآخرين. وهم يرتبون هذه الأوضاع بطريقة معينة ويعيشون حياتهم بطريقة «مبالغة أو غير كافية» في نفس الوقت (سارتر) من خلال الانتفاض (نادراً) ومن خلال الخضوع (غالباً) لقوة الوجود. إن هذه الكائنات البشرية التسلسلية بصفتها مبدعة هي التي تهمنا وذلك لأن هذه الكائنات هي التي تصنع هذا المجتمع حيث نعيش. إذن، إن علم الاجتماع النقدي الذي هو علم اجتماع تفهمي لا يريد فقط فهم ماذا نفعل بهؤلاء الذوات بل وأيضاً ماذا يفعل هؤلاء بما يتم فعله بهم.

نفهم بشكل أفضل لماذا ينذر الشغف السوسيولوجي فهو مرتبط بالنقد في المدينة، الذي يريد أن يحلل ويكشف كيف يتكون المجتمع وكيف يقوم بوظائفه وذلك من أجل فهم ما «ليس على مايرام» وحالات النقص والآلام كما إمكانيات تجاوز هذا الوضع الاجتماعي التي تنفتح على آفاق مستقبلية ممكنة يتم النقاش حولها ومن أجلها يتم الصراع في المدينة وفي المجال العام. لذلك فإن علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى ليسوا مجرد طرق استخدام للعمل (الكفاحي، التدبيري، السياسي، الخ.) وذلك دون أن تكون هذه العلوم مع ذلك محايدة أو لا مبالية تجاه المجتمعات التي تعالجها.

بالنسبة لعلم الاجتماع الذي تحول إلى مؤسسة وإلى مهنة وإلى استعراض إعلامي وإلى معاينة أو كشف يقوم به أهل الخبرة، بالنسبة لهكذا علم يصبح النقد بدون معنى وذلك لأن علم الاجتماع يعتبر أن لا بديل عن المجتمع الرأسمالي المعاصر، وبالتالي ليس على هذا العلم سوى الوصف النسقي و «الطوبولوجي» (الهندسي غير الكمي) للعالم الاجتماعي (أدورنو) حيث يقدم هذا العالم كما هو عليه. إنه يحدد ويسمى حالات الخلل في المجتمع ويكشف الفضائح من أجل إيجاد الأدوات والوسائل لحل هذه المشكلات وذلك لأن هذا المجتمع لم يعد قابلاً للتجاوز بل هو لم يعد قابلاً سوى للتحسين أو الإصلاح.

في الواقع، إن «النظرية التقليدية» (هوركهايمر 1938) تحدد بشكل جيد «الجذع المشترك» بين التيارات المسيطرة، في علم الاجتماع. وهذه النظرية تشتمل على كل المقاربات غير الجدلية، وخصوصاً ذات النزعة الوظيفية وذات النزعة الوضعية، والتي تسيطر على علم الاجتماع منذ تأسيسه. إن محور الحجج فيما يخص هذه الاستمرارية المهمة هو الآتي: إن المجتمع الذي تقدمه لنا هذه السوسيولوجيا هو الكائن ـ هناك الخاص بالمجتمع أي صورته المعطاة، أي وضعيته. بهذه الطريقة يكتسب المجتمع ميزة «الضرورة» بمعنى أن المجتمع، كما هو عليه، يكون ضرورياً لأنه هناك ولأنه لا يستطيع أن يكون غير ذلك. ويتسرب إلى هذه السوسيولوجيا نوع من الميتافيزيقا الضامرة: القدر المحتوم. إن أهمية هذه النظريات تزداد طالما أنها تتناسب جيداً مع «ضرورات» إعادة إنتاج المجتمع.

ومع ذلك فإن مصطلح الضرورة الهيغلي يشير إلى العكس كما رأينا. ويجب أخذه على قدم المساواة مع الكلمة الألمانية Notwendigkeit التي تعني الانقلاب على البؤس والتي تشير إلى نقطة انطلاق كل النظريات النقدية. بالمقابل، بالنسبة للتيارات النقدية فإن الطموح السوسيولوجي لا يمكن إيجازه بعملية إعادة البناء النظرية لإعادة إنتاج المجتمع بل إن الأمر يقضي باستخلاص «. . . حصيلة ما يجري في العالم وأيضاً ما يمكن أن يجري» (Mills, 1977,p.7).

إن ذلك يفسر لماذا تجد النظرية النقدية للمجتمع نفسها في موقف حرج جداً. بما أنها لا تدافع عن العلم الوضعي أو ذات النزعة الوضعية فهي تتكون ضد النزعة الوضعية في كل صورها وتواجه التاريخ بواسطة الممكن. وهذا الممكن ليس وهماً أو خرافة وليس يوتوبيا وضعية لمجتمع مثالي أو لمجتمع أفضل. وهذا الممكن يوجد في التاريخ، إنه قابل للإحاطة والإمساك وقابل للتخيل، وقابل للتحقق كما لو أنه نفي أو سلب الموجود. على سبيل المثال، انطلاقاً من تحليل التبعية يمكننا تفكير الاستقلالية.

وبالرغم من أن ذلك ليس صحيحاً سياسياً منذ السبعينات، لنذكر بأن الجناح الأول للنقد هو بالضبط نقد النظرية التقليدية و «نقد الأيديولوجيا» (هوركهايمر) أما الجناح الثاني يكمن في النقد الاجتماعي. هذان الجناحان، هما على حد تعبير ماركس: نقد الأسلحة وسلاح النقد.

إن السوسيولوجيات النقدية تتموضع بطريقة معينة في تقليد فلسفة الأنوار ولكن أيضاً في النسخة الألمانية لهذه الفلسفة: Aufklärung. وبالتالي، إنها تحرك العقل عموماً وبعض العقول خصوصاً من أجل التمييز والحكم والتقرير. وموضوعاتها، أي المجتمع والنظريات، تفرض عليها ميزة السلب (بالمعنى الهيغلي): هي تحمل في ذاتها إمكانية سلبها الذي تتمكن النظرية من استخلاصه من أجل الشروع في آفاق مستقبلية ممكنة.

منذ القرن الثامن عشر يمثل تحليل حالات النقص وقدرة التجاوز الكامنة والآفاق المستقبلية الممكنة مبدأً أساسياً في موضوع التغير الاجتماعي. وهو يجد مكانته في المجال العام، إذ أنه عام وعلني، عاقل ومعقول وينتمي إلى عملية تكوين المجتمع داخل المجال العام، وحسب كانط إن فلسفة التنوير Aufklärung مرتبطة حميمياً بهذا المشروع. وكانط يعتبر أن الفلسفة تسمح للمجتمع بالتحرر من حالة الوصاية التي هو ذاته مسؤول عنها (Selbstverschuldeten Umündigkeit) (كانط 1784). إن هذا التعبير الذي من الصعب ترجمته يعني بالنسبة لكانط الحكم العاقل لكل شخص، ويهاجم التبعية وهو يسمح لكل شخص إذن بأن يتحرر من هذا القصور

المراد. أضف إلى ذلك، إن النقد الذي يعالجه كانط لا يقتصر على نقد الكائن الاجتماعي والسياسي والثقافي... بل هو يطال أيضاً النقد والناقد. إذن، النقد هو عملية نقد ذاتي للنقد وللناقد الذي يبقي على الحيوية في الحساسية والذكاء والرؤية الواضحة الضرورية من أجل أن يبقى العقل موجوداً. إن فلسفة التنوير كما النقد هما مشروعان ولكنهما مع ذلك ليسا إيجابيين، حسب ما عبر عنه كانط في كتاب «نقد العقل الخالص» إنهما يناديان بحرية كل شخص في أن يستخدم عقله علنياً. ويجب على المرء أن يكافح لينال ويحفظ هذه الحرية. ولهذا السبب فإن الديمقراطية، مهما كانت مهمة، هي مهمة كثيراً لدى المدافعين عن النظريات النقدية.

منذ عصر الأنوار يصبح النقد التزاماً عاماً في سبيل القضاء على الباطل وعلى الكذب وعلى ما يطفو على سطح الظاهرات وذلك من أجل بناء الحق وإعطاء ما هو جوهري مكانته. وذلك ليس مجرد اقتضاء نظري إذ أن النقد والالتزام الاجتماعي والممارسة ينطلقون معاً. «إن النقد ليس شغفاً موجوداً في الرأس بل هو رأس الشغف» (ماركس). إن ماركس، بالتأكيد، هو الذي دفع بعيداً جذرية هذا التصور للنقد وذلك في سبيل صياغة نقد الاقتصاد السياسي، من بين تصورات نقدية أخرى وليس كما يقال غالباً أنه صاغ نظرية أخرى في الاقتصاد السياسي. وفيما يتعلق بموضوعنا، لنتذكر دائماً أن ماركس يتجاوز بعيداً فلسفة التنوير Aufklärung دون أن يترك مع ذلك، التقليد الكانطي، مبيناً أن النقد الذاتي الذي يقوم به المجتمع البرجوازي ليس سوى نقد ايديولوجي. إذن يجب أن نستخلص نقداً للأيديولوجيا من أجل القضاء على الأوهام أو الخرافات التي يتم المناداة بها بشكل واسع داخل المجال العام.

إن «مدرسة فرنكفورت» استعادت زمام هذه المحاججة التي تأتي من كانط وتمر بماركس، لكي تطور نظريتها النقدية وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة في كتابات هوركهايمر منذ ثلاثينات القرن العشرين[1]. إن نقد

(1) أنظر حول هذا الموضوع Spurk, 2000.

الأيديولوجيا ونقد قبول «العبودية الطوعية» (la boétie) وكذلك نقد الأنساق التسلطية، كل ذلك يسمح لمدرسة فنركفورت أن تفكك المزيج القائم بين العقل وعملية إعادة إنتاج المجتمع.

وتالياً، إذا تحدثنا بلغة برمجية، فإن النظرية النقدية تقف ضد القمع وكذلك ضد التوجيه الوظيفي وضد التوجيه الأداتي للمعرفة وللثقافة وبالإجمال للنقد. إنها تكشف وتبحث عن تفهم حالات النقص وعن كل «ما ليس على ما يرام» في مجتمع ما، ولكن أيضاً في نظرية ما من أجل تجاوزهما. «إن الشر، وليس الخير، هو موضوع النظرية النقدية... عنصرها الأساسي هو الحرية وموضوعها هو القمع» (Adorno-Horkheimer, 1947, p.258). إن الكينونة، سواء كان الأمر يتعلق بمجموعة اجتماعية أو بنظرية ما، تتجاوز نفسها دائماً: إنها تحمل في داخلها نفيها الخاص بها. فالنقد لا يخلق هذا النفي بل هو يظهره ويحلله ويجعله معقولاً. إن الفكر النقدي يفكك مزيج العقل واللاعقل، كما يفكك المزيج بين الممارسة ـ الخلاقة وممارسة ـ إعادة إنتاج الرأسمالية.

إن المستقبل الجماعي يمكن أن يكون جماعة من الناس الأحرار. هذا المستقبل ممكن تخيله وبالتالي هو ممكن. إن النظرية النقدية تحاول التفكير بهذا المستقبل إنطلاقاً من الإمكانيات الكامنة الموجودة في مجتمع اليوم. وفي هذا المجتمع الذي يبدو بدون بديل فإن النقص (المادي، الوجداني، الحسي، الخ) يستمر والغموض يتعمم ومعه اللايقين والقلق الوجوديان. إن الناس يتألمون، لذلك فإن الإنسان، بطريقة أو بأخرى، يمكنه أن يريد «... تغيير العالم الذي يجشم عليه، أي التأثير بواسطة المادة على نظام الواقع المادي: إذن تغيير ذاته. إنه يبحث في كل لحظة عن تدبير آخر للكون مع وضع آخر للإنسان، وانطلاقاً من هذا النظام الجديد يحدد نفسه لنفسه على أنه الآخر الذي سيكونه... الإنسان كمستقبل للإنسان هو المخطط الناظم لكل مشروع ولكن الغاية تكون دائماً تعديلاً للنظام المادي الذي بنفسه سيجعل الإنسان ممكناً» (Sartre, 1960,p.224). بالمقابل،

لا يحصل ذلك إلا نادراً وهذا ما يسبب الآلام الجسيمة واتجاهات التدمير الذاتي في مجتمعاتنا.

من المؤكد أن ميراث «الأنوار» قد تشرذم بشكل واسع، وقد بين «جدل العقل» (هوركهايمر - أدورنو، 1947) أن هذا الميراث قد انحرف. وإن الرباط بين العقل والحرية والفرد «ضيف الحرية» (Mills) قد انفك عقده والناس لم يعودوا يعرفون الاستدلال حول «البنيات الكبرى» (Mills) إذ أنهم أسرى حياتهم اليومية. ومنذ زمن طويل فإن عملية العقلنة والعقل لم يعودا يسلكان نفس الطريق. «إن نهاية التطابق الذي كان يوصف به ثنائي العقل - الحرية، ذلك ما كان يتخفى وراء ظهور ذلك الإنسان العقلاني دون عقل والذي بقدر ما يكون معقلنا الذاتية دائماً بقدر ما يكون قلقاً دائماً» (Mills, 1967-1977,p.173). إن عملية التعقلن الذاتي (بالمعنى المقصود لدى كارل مانهايم) تجعل من الفرد اسير حلقات صغيرة في التنظيمات العقلانية الكبرى. لقد سبق لهوركهايمر في العام 1946 أن لحظ بنوع من الكآبة أنه «في المجتمع الراهن يتحول الإنسان إلى جهاز لكي يبقى على قيد الحياة. وفي الحالة المثالية، كي يحيا، يكون لديه ردود فعل مناسبة بشكل دائم. من هنا فإن عملية التكيف تكون مرادة وبذلك تكون شاملة» (Horkheimer, 1946,p.108). لهذا فإن الإنسان يضبط نفسه بدقة (في نمط حياته، في طريقة تفكيره، الخ.) حسب القواعد والأنظمة. وبالتالي فإن الاستلاب يخترق عميقاً الفكر والوجدان كي يصبح المبدأ الموجه لهما.

ومع ذلك، هذا لا يجعل المبادرة النقدية بالية وذلك لأن إعادة بناء الظاهرات الاجتماعية ليست لعبة الوزة بل إنها عملية تجاوز حالة معينة بواسطة ممارسات واعية من أجل انبثاق مستقبل أفضل، وهذا يعني أن الممارسات موجهة معيارياً. بالنسبة للفرد إن كلمة «أفضل» تعني: تجاوز حالات النقص «والآلام» المعاشة (أدورنو). «إن قوة عدوانيته وحقده تكمن في الحاجة... الندرة تعاش من خلال الممارسة الصراعية بين الخير والشر (المانوية)... والأخلاق تظهر كواجب تدميري: يجب تدمير

الشر. . . وتحديد العنف كبنية للممارسة البشرية تحت سلطة المانوية (الصراع بين الخير والشر) وفي إطار الندرة. . .هذا العنف لدى الآخر لا يكون واقعاً موضوعياً إلا بمقدار ما يكون موجوداً لدى الجميع كعملية تحفيز كونية ضد العنف» (سارتر 1960، ص245).

إن من يصوغ نقداً سيجد نفسه يوماً ما في مواجهة السؤال (الذي غالباً ما يوجه وينقي النقد): «ماذا أنت تقترح؟» إن هذه الدعوة إلى الايجابية والمصلحة المباشرة للبعض في إعادة إنتاج الوضع الاجتماعي القائم في المراوحة، وهذه الدعوة إلى الفعالية الثورية المزيفة لدى البعض الآخر ستجدان نفسيهما في نفس السؤال الذي لا تملك النظرية النقدية جواباً له. وذلك يرتد بسرعة ضد المدافعين عن النظرية النقدية المطلوب منها أن تعرف بأن «أولئك الذين ينتقدون دون التمتع بسلطة فرض رأيهم من الأفضل لهم أن يصمتوا» (Adorno, GS, 10.2, p.789). إن هذا الاقتراح المطلوب هو بالضرورة إيجابي. والحال، إن النقد سلبي: بمعنى ما هو تدميري لأنه يكشف حالات النقص ويجعلها معقولة في مجتمع ما وكذلك يكشف الامكانيات الكامنة لتجاوز حالات النقص هذه وبهذه الطريقة يضع الحالة القائمة في المراوحة موضع السؤال. بالتالي إن الطلب من النقد أن يكون بناءً يعني أولاً كسر جذريته وأسره في إطار الآفاق المستقبلية الممكنة كامتداد للوضع القائم في المراوحة، وتسجيله في عملية إعادة الانتاج التسلسلية حتى ينحرف ثانياً، في إطار خطاب إيجابي وهذه الايجابية هي نفي للنقد على مستوى النظرية والعمل والممارسة، «العبور من النقد إلى الايجابية وإلى التحقيق الملموس لا يعني تقدماً بل خضوعاً». (هوركهايمر 1957، ص57).

2 ـ السوسيولوجيا النقدية والفردانية التسلسلية

الأفراد ورؤى العالم ومبررات العمل:

إن تكامل الأفراد في المجتمع له قصة طويلة تأخذنا إلى الصناعة الثقافية، إلى العالم الموجه وإلى الفردانية التسلسلية المعاصرة في مجتمع مقطع

الأوصال. إن الأفراد هم في آن واحد موضوعات وذوات هذا المجتمع. لا أحد يستطيع أن يجد نفسه خارج المجتمع، لا علماء الاجتماع ولا غيرهم ولكن المرء يستطيع من خلال رؤيته للعالم أن يتخذ موقفاً خارجياً بالنسبة إلى المجتمع. وتلك طريقة ليفسر لنفسه عالمه الاجتماعي كما لو أنه قائم بذاته. ومن البديهي أن هذه ليست مقاربتنا.

لقد ميزنا رؤية العالم عن صورة العالم. النظرة الأولى فعالة بينما الثانية تتميز بالسلبية والخارجية. بهذه الطريقة، إن الفرد يستطيع أن يتموضع في العالم الاجتماعي وفي الزمن ولكنه يجد فيهما أيضاً مخططات تأويل عالمه الاجتماعي التي تسمح له بالعيش داخل هذا العالم دون أن يطرح على نفسه دوماً أسئلة وجودية. أخيراً، نجد في رؤى العالم الاعتراف بالآخرين: الصداقة والحب، الاعتراف من خلال الحق والاعتراف الاجتماعي (التضامن).

إن الأعمال ذات الطابع العملي ـ السكوني تسمح للذوات (الأفراد) الذين يقومون بها ليس فقط بأن يتكونوا كأفراد ولكن أيضاً بأن يعيدوا إنتاج ذاتهم كمواضيع. لذلك فإن صورهم عن العالم تتطابق معه: إن الذوات يتخذون مواقعهم كواقع خارجي بالنسبة لهذا العالم وفي نفس الوقت يحاولون السير طبقاً لمتطلباته. وإن مبررات العمل تسلك نفس الطريق. ومع ذلك إن وجودهم لا يختزل إلى سكون شامل أو إلى وجود محدد بشكل كامل قد يحول الذوات إلى مجرد عناصر عاملة. فهم بصفتهم كائنات واعية عليهم إعطاء معنى لأعمالهم ولحياتهم حتى لو كانت هذه الحياة مقيدة في إطار التسلسلية. إن المعنى لا يُكتسب أبداً مقدماً مهما كانت حياتهم «مشكلة مسبقاً» (ميرلوبونتي) أو «مفبركة سلفاً» (سارتر). إن النقص لا يستمر فقط على المستوى المادي بل يبقى أيضاً في الحياة الاجتماعية والوجدانية حتى لو كان منتجاً (جزئياً أو كلياً) بواسطة الصناعة الثقافية. أضف إلى ذلك إن الطابع الحادث لوضعهم ليس مستقراً بشكل أبدي، بل على العكس إن أوضاع اللاعبين في عشرات السنين الأخيرة تغيرت بسرعة وبعمق بشكل مستقل عن إرادتهم.

لقد سجلنا ثنائية افتراق ـ توحيد الذوات بمثابة الميزة الأكثر أهمية للمجتمع منذ انبثاق الرأسمالية. إن وجودات الأفراد «متفرقين ـ موحدين» ليست أبداً متناغمة ولكنها مطبوعة بالنقص وبالعنف وبثنائية السيطرة ـ الخضوع، ولكن أيضاً بالتسوية وبالفهم وبالعقل وبالتضامن. إن العلاقات بين الأفراد وكذلك بين الأفراد والكيان الاجتماعي بشموله، يمكن تحليلها تحت صيغة جدلية معينة بين الأنا والآخر، الأنا والآخرين وكذلك بين الأنا والكيان الاجتماعي الشامل (هذا على الصعيد الفردي). أما على الصعيد الجمعي: نحن والآخر، نحن والآخرين، نحن والكيان الشامل.

إن الأفراد يجدون أنفسهم ممزقين بين ضرورة تجاوز حالات النقص المعاشة وبين القوة التبعية التي تدفعهم للانسياب في قالب المجتمع القائم بفرح وبلذة وبكثير من الالتزام إذا أمكن. لذلك تكون الحياة دراماتيكية وكذلك يجب أن يكون علم الاجتماع الذي يعالج الروابط الاجتماعية. إن الأفراد يعيشون دائماً حالات من النقص المادي والوجداني ولكن أيضاً من نقص المعنى. ليس هناك أبداً ما يكفي إذ أن الغبطة ليست من هذا العالم. إن الفرد يستطيع أن يتموضع في عالمه الاجتماعي بطرق مختلفة وذلك يتبع لإرادته ويمكننا تسجيل نقطتين تذهبان إلى الحد الأقصى: القدر المحتوم والنقمة (السخط أو الاستياء) اللذان كل على طريقته يختلقان مبررات العمل. ففي حالة القدر المحتوم فإن مشاريع الفرد لا تستهدف سوى إعادة إنتاج وضعه وذلك لأن تجاوز هذا الوضع يبدو له مستحيلاً وغير قابل للتصور أما النقمة (هوركهايمر) فهي تفتح طريق التجاوز المباشر والجذري من أجل انبثاق عالم اجتماعي آخر أكثر مواءمة مع نفي حالات النقص التي يعيشها الفرد. مع ذلك، في كل الحالات إن الفرد، كي يتجاوز نقائصه يجب أن يتوجه كمشروع نحو الآخرين ونحو المستقبل سواء كان هذا المستقبل متصوراً كإعادة إنتاج لحالة المرواحة القائمة أو كنفي جذري. لذلك فإن المفارقة تشكل جزءاً من وجود كل شخص ويجب أن تكون حاضرة في تحليلات البعد الاجتماعي.

هذا النمط في التكوين الاجتماعي يشكل بعمق الذاتية والطابع

الاجتماعي. وهذا ما يفسر الأهمية العظمى لعملية التشيؤ ولنزعة تقديس السلعة اللتان أتاحتا بروز الصناعة الثقافية التي تؤثر عميقاً منذ عشرات السنين في ذاتية البشر. ومع ذلك فإن الإنسان لا يختزل إلى سلعة فمهما كانت درجة تسليع وجوده وذاتيته عليه أن يدرك العالم حيث يعيش كما عليه أن يدرك وجوده لكي يجد فيه معنى ما.

إن الأفراد، من خلال اقتران أعمالهم، ومن خلال «العيش والعمل معاً» (دوركهايم) في أوضاع حادثة، يرتبطون ببعضهم البعض ويكونون الرباط الاجتماعي دون أن يكونوا كلياً أحراراً أو كلياً محددين. إنهم يخلقون العالم الاجتماعي الذي يخلقهم لذلك فإن نقطة انطلاق التحليل السوسيولوجي تكمن في الفرد، في رؤيته للعالم، أو في صورته عن العالم، وفي مبررات عمله وفي المعنى الذي يمنحه ويجده في أعماله وباختصار في حياته. إن الفرد، بصفته كائناً واعياً ولكي يعيش حياته بطريقة ذات معنى، يجد تفسيراً لعالمه المعاش بفضل رؤيته للعالم أو بفضل الصورة التي كونها عن العالم وأيضاً بفضل مبرراته أو أسبابه التي تدفعه إلى العمل. ومن الجهة الأخرى، بما أن المجتمع هو أيضاً رباط اجتماعي مجرد فلا يمكن فهمه بفضل التجارب المعاشة. فهو لا يمكن فهمه إلا بالتأمل النظري وذلك لأن الرباط الاجتماعي يكون مجرداً. إن أحداً لم ينتظر أبداً علم الاجتماع أو العلوم الاجتماعية كي يعيش حياته. لا يجب الخلط بين الفهم والمعقولية وبين مبررات وأسباب العمل تلك التفسيرات البراغماتية (العملية) للعالم الاجتماعي التي تمنح المعنى للأعمال وبالإجمال لحياة اللاعبين. وفي قلب هذا العالم الاجتماعي على الذوات أن تجد مكانها فهي على قاعدة حدوث وضعها تشرع بنفسها تجاه الآخرين الذين يشاركونها نفس الوضع، ولكن أيضاً تجاه أولئك الذين يوجدون في عالمها المعاش ومع ذلك لا يشاركونها في وضعها. وهي أيضاً تشرع بنفسها نحو المستقبل لأن عليها أن تخلقه من خلال أعمالها، مع علمها بأن وجودها محدود في الزمن. فهذا الوجود ليس سوى فترة وجيزة بين الولادة والموت.

في أسباب ومبررات العمل تقترن حالات الحدوث المعاشة كما علاقاته مع الآخرين ومشاريعه. أضف إلى ذلك، إن اللاعب في إلتماسه للمعنى يكون لنفسه فكرة عن العالم: كما هو عليه، كما كان عليه وكما قد يكون عليه أن يكون. إن التماسه للمعنى يتجسد بهذه الطريقة، وبالتالي فإن أسباب العمل ورؤى العالم هي دائماً معياريه وكذلك المشروع.

إن العمل في العالم الاجتماعي ليس تأملياً أبداً. إنه فعل خلق مزدوج: خلق الذات وخلق العالم الاجتماعي. إن لدى الفرد أسبابه ومبرراته في العمل ولذلك هو يفعل بوعي في العالم الاجتماعي. إن هذا العالم يوجد قبله بمثابة مجموعة من الظروف الموضوعية. وعمله يصبح مفهوماً ومعقولاً على أنه ذلك الجدل بين التجاوز الممكن، من جهة وبين سكون الظروف الموضوعية التي تترسب في مجرى التاريخ. والحال، تجدر الإشارة إلى أن الفرد لا يختزل إلى سكون شامل بل إن أعماله تكون «عملية ـ ساكنة» (سارتر): وهو من خلال فعله، حتى لو كان يفكر في العمل ضد حالة السكون، يقوي السكون الذي يسيطر عليه. ويعود لإرادته إذا قرر الالتزام في طريق التجاوز الواعي أم لا. والحال، إن هذه الإرادة ليست عشوائية. فالظروف الموضوعية تمهد لتشكيل أعمال الأفراد دون أن تحددها مع ذلك. إذ أن هذه الظروف هي من نتائج أعمالهم وهي تسيطر عليهم من الآن فصاعداً. إن هذه النزعة «الفتيشية» تفسر كيف أن الأفراد يتصرفون عن وعي دون أن يفهموا أعمالهم ولا معانيها ولا عالمهم الاجتماعي.

في إطار رؤى العالم نلاحظ تناقضات نافرة: فمن جهة تكون رؤى العالم (تماماً كما معظم التحليلات السوسيولوجية) متجذرة بعمق في تجربة معاشة يمكن إيجازها بالإثبات الآتي: «اللعبة انتهت. نصل متأخرين لكي نعيش بوعي حسب إرادتنا، ولكي نعيش بطريقة معقولة وأخلاقية» إن هذه الرؤى في العالم تستند على تجارب المعاش في أن يكون موضوعاً لتبعية دقيقة تجاه القوى الاجتماعية التي لا نحيط بها ولا نتحكم بها. إن رؤى

العالم تتحول إلى صورة العالم: إن الذات في وضعيتها الخارجية لا تستطيع ولا تريد بعد الآن التدخل في «سير الاشياء».

عنصر آخر من عناصر التجربة المعاشة هو تتفيه الحياة الاجتماعية الثقافية والسياسية الذي يتساوى مع عملية التسليع المعممة على قاعدة الصناعة الثقافية. إن المشاريع الفردية تتشابه في هذا الوضع أكثر فأكثر مع جهود معينة في سبيل «الانصهار في قالب التبعية»، أي العمل في إطار تبعية المجتمع التسلسلي. إن الأفراد (الذوات) مجبرون على القيام بوظائفهم كعناصر عاملة تابعة لقوة معينة يخضعون لها ويطيعونها ولكنهم لا يعرفونها وذلك لأنهم لا يريدون ولا يستطيعون معرفتها. ومع ذلك فهم لم يفقدوا وعيهم وهم ليسوا مجرد عناصر عاملة بسيطة ولذلك هم يبحثون مثلاً عن معنى أعمالهم في كمالية تكيفهم مع هذا المجتمع الذي يعيشونه كشيء خارجي بالنسبة لوجودهم ولكنه يسيطر عليهم ويجعلهم يتصرفون أو يعملون كما لو أنهم مندمجون بالقوة كحلقات صغيرة في آلة تدور بواسطتها أخيراً، هذا ما يفسر أن «القلق في الثقافة» (Freud,1929-1963) والألم وحالات النقص لم يختفوا من الحياة الاجتماعية. ومع ذلك فإن هذه النقائص وهذه الآلام وحتى الموت يتم انتزاعها أكثر فأكثر من الذاتية ومن الطابع الحميمي لدى الذوات. إن الصناعة الثقافية اخترقت بعمق الدائرة العمومية كما الدوائر الخصوصية الحميمة التي تعالج صناعياً ويتم تحويلها إلى سلع وتصبح عمومية. إن الرغبة في الخلاص من هذه الحياة موجودة ولكن ما العمل بعد ذلك؟

بالمقابل، بالرغم من كون مجتمعاتنا ملأى بالآلام فإن اللاعبين غالباً ما لا يريدون العيش بطريقة مختلفة؛ إنهم سعداء في هذه المجتمعات ويتمتعون بها. إن هذا التناقض الظاهر يعتمد على التجربة وعلى سعادة معينة معاشة ولكن خصوصاً على صورة للعالم، تبعاً لها، إذا لم يكن العالم الموجود كاملاً بالضرورة فهو مع ذلك الممكن الوحيد على المستوى الاجتماعي كما على المستوى الاقتصادي والفكري والسياسي والأخلاقي والوجداني. بالتالي يجب معرفة هذا العالم على النحو الذي يتم من خلاله

تكوين صورة عنه من أجل الإقامة فيه. في هذه الحالة، نلتقي بنفس التناقض الذي ذكرناه سابقاً: مهما كان وضع الفكرة التي تعتبر أن التغيير الاجتماعي الجذري مستحيل يكون من الضروري بذل الجهد في التكيف مع المجتمع كما هو عليه من أجل عدم الوقوع تحت ثقل الحياة اليومية أو الحياة المهنية أو الحياة الوجدانية أو تحت كل ذلك في آن واحد. إن ما يطبع أوضاع اليوم التي تتسم عميقاً بالتسلسلية هو الواقع العملي ـ الساكن. حتى لو احتك المرء بالمجتمع القائم وحتى لو التزم ضده فإنه يشارك في إعادة تكوينه[1]. ولقد توصل Hirschmann إلى توليف مختلف المواقف التسلسلية في الرسم (voice and exit تعبير وانسحاب). إن جدلية فضاء تجربة الذوات وأفق انتظاراتهم هي التي تفسر الانماء الاجتماعي. لذلك فإن التسلسلية التي تطبع مجتمعاتنا والتي تشكل الرباط الخارجي بين الأفراد تكون قابلة للتجاوز مهما كانت تشكل شرطاً أولياً لتشكيل الأفراد وأعمالهم.

في إطار الرؤية التسلسلية للعالم والتي تنزلق باتجاه صورة العالم، كل ما يعود إلى الذات هو تقريباً من المحرمات: العقل (حسب الأنوار)، المسؤولية والحرية (سارتر، ميرلوبونتي) الإرادة (شوبنهور، شلر)، الوعي أو الضمير (كانط، هيغل، ماركس، أدورنو وهوركهايمر)، التعاطف (سميث)، الاعتراف (هيغل) أو النفي الناتج عن عملية التشيؤ وفتيشية السلعة (ماركس)... وإلى جانب التكيف القانع والممتع مع هذا الواقع، هناك تجربة العيش في دوران الحلقة المفرغة على المستوى الاجتماعي كما على المستوى النظري: نقول من جديد ما كان قاله القدماء والكلاسيكيون (بشكل أفضل). إن هذا الانطباع يصطدم بعملية التسريع الجارية في المجتمعات والنظريات والتي تحاول محو الطابع التاريخي كما سبق أن لاحظ أدورنو في ستينيات القرن العشرين.

لا يهمنا في شيء تفحص الصورة القاتمة لمجتمعاتنا المعاصرة. إن

(1) أنظر سارتر، 1960.

ما يهمنا أكثر هو فتح هذه الصور السلبية عن العالم الاجتماعي والتي تعيد إنتاج ذاتها وذلك من خلال إعادة وضع الفرد في مركز عملية التفهم الاجتماعي: الفرد المتلك لإرادة الفرد كمركز للرباط الاجتماعي والفرد المتمتع «بفضاء للتجارب» (Koselleck) و«بأفق للانتظارات» (Koselleck).

علم اجتماع نقدي:

الفرد المنفصل ـ المتحد وكذلك العلاقات بين الأفراد والكيان الكلي غيروا شكلهم خلال مجرى التاريخ. فمنذ عصر هوبز أو روسو من المعروف أن الفرد يوجد في قلب هذا الكيان الكلي وأن هذا الكيان موجود مع الأفراد وبهم. ومن أجل فهم عمليات التفريد والتجزئة والتمزق التي تطبع المجتمعات المعاصرة يجب تجذير النقد بواسطة «النظرة الميكرولوجية» (أدورنو) التي تتميز بهاجس المفرد وبالتفصيل وباليومي. إن الأمر يتعلق بتركيز انتباه الشخص على الجزء، على الخصوصي وبتحليلها على ضوء التناقض المؤلم الخاص بالوضع حيث يجد نفسه مقابل كلية الرباط الاجتماعي. إن النظرة الميكرولوجية تفترض وتتيح حساسية معينة تجاه الألم وحالات النقص والآمال لدى اللاعبين. من هنا، «إن الحاجة في جعل الألم يعبر عن نفسه هي شرط لكل حقيقة» (أدورنو، الجدل السلبي) إن هكذا موقف يوجه انتباهه نحو خصوصيات الذات ومعاشها وتجربتها. ولكن الأمر لا يتعلق برواية قصص حياة وتجارب الرجال والنساء وذلك لأنه في القصة تبقى الذاتية وعملية الحدوث دون مستوى المفاهيم. «إن النظرة الميكرولوجية تمزق غلافات ما يبقى معزولاً بطريقة يائسة، تبعاً لمعيار المفهوم الشمولي، وتجعل هويته تنفجر كما تكشف الوهم الذي يعتبره مجرد نموذج بسيط» (أدورنو). لذلك فإن إلتماس المعنى هو من جهة، الرباط بين تفهم وإدراك المجتمع وبين اللاعبين من جهة أخرى. إن علم الاجتماع المعاصر سيكون موجهاً إلى وضع إلتماس المعنى في قلب أعماله كما اقترح العديد من الرواد الكلاسيكيين في هذا الاختصاص (ومنهم ماكس ڤيبر).

يجب علينا أن نتذكر أن الميتافيزيقا كانت تحتفظ بمكانة هامة في العالم «الخائب» (ڤيبر) وذلك لأن «كل فرد يجد نفسه في مركز عالمه، وفي نفس الوقت يعرف أنه حمل فائض. وقد يكون على الأحلام الميتافيزيقية تبيان باب الخروج من هذه التجارب في الحياة اليومية» (Horkheimer, 1937c.p.113). لذلك فإن الميتافيزيقا هي فكر الحرية لأنها تعبر (من بين أمور أخرى) عن إمكانية تجاوز الموجود. بالمقابل فإن التجريبية تتعلق بما هو موجود إذ أنها لا تستطيع التفكير بالتجاوز بل هي عملية تصنيف وإعادة تصنيف كبرى للوقائع أي أنها عملية ترتيب أو تنظيم. إذن، العلم بصورته التجريبية يصبح «قضية شرعية ومفيدة» (هوركهايمر). بالتالي فإن علم الاجتماع التجريبي يصنف ويعيد تصنيف الأفراد غالباً بمساعدة جهاز تقني ضخم من أجل توقع تصرفاتهم. وذلك يتناسب مع ممارستهم الواقعية، وهكذا «لم نعد نجد فيها الذات» (Horkheimer,1937c, p129). ولا نلحظ سوى الأشياء.

بهذا المعنى يكون تصور المجتمع المعاصر بشكل شائع على أنه تجسيد للفرد. من الآن فصاعداً تكون مهمة العاملين في ميدان العلم أن يجدوا ويطوروا الوسائل التقنية في سبيل تأييد الموجود في إطار تقسيم للعمل العلمي محدد تبعاً لاختصاصات مختلفة وعلى صورة الفيزياء الكلاسيكية كما سبق لهوسرل أن أشار في كتابه «أزمة الفكر الأوروبي». لم يعد الباحث ذلك العالم في المجتمع الليبرالي بل ذلك الباحث الذي فضحه هايدغر. «إن الفكر يتخلى عن طموحه في أن يكون ناقداً وفي أن يصوغ الأهداف المطلوب الوصول إليها في آن واحد» (Horkheimer, 1937c, p.153). إن الطابع العادي للمجتمع يصبح معياريته، وأولئك الذين لا يدخلون في هذا القالب يصبحون منحرفين. والحال، «إن الناس لا يكونون أسوأ من المجتمع الذي يعيشون فيه». (Adorno, 1941-1953,p.84).

إن العلوم الاجتماعية المتشرذمة في اختصاصات عديدة تجد مكانها في هذا النسق الثقافي كمراقبة وغالباً كملاحظة لعملية الانتظام الذاتي للمجتمع. «إن مجموع المعارف الذي يستمر في النمو راهناً كفكر

استعراضي يجب أن يبرر مجتمعاً دون مبررات، ويجب أن يتكون كعلم عام للوعي الزائف» (Debord,1967-1992, p.150) .

إن علم الاجتماع (كما العديد من الاختصاصات العلمية الأخرى) نابع من «أزمة العلوم الأوروبية» التي حللها هوسرل (Husserl, 1969-1996) . إن «استبعاد المفارقة» (هوسرل) أو التعالي من العلوم هو عنصر مهم من عناصر هذه الأزمة أتاح تكوين العلوم الاجتماعية كعلوم ايجابية وذات نزعة وضعية.

حسب هوسرل، عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يتم إنجاز قطيعة جوهرية داخل العلوم كانت قد بدأت إرهاصاتها منذ عصر النهضة. بالنسبة له، العلم، في تقليد فلسفة التنوير، هو الحركة التاريخية التي يظهر من خلالها عقل الإنسان الكوني والفطري» (Husserl, 1969-1996, p.15). إن الحركة أو المبادرة العلمية في أزمة، أي أن مهامها ورسالتها وكذلك طريقتها أصبحت تدعو للشك. فمنذ النصف الثاني من القرن العشرين تسيطر النزعة الوضعية على رؤى المفكرين في العالم حيث لم يعودوا يطرحون الأسئلة الحقيقية لأنهم يتجنبون «أحجية الذاتية» (هوسرل). «إن العلوم البسيطة الخاصة بالوقائع تصنع أناساً من وقائع. . في بؤسنا الوجودي. . . وهذا العلم ليس لديه شيء يقوله لنا» (Husserl, 1969-1996,p.4)، ولكن «البؤس الوجودي» يدعونا لطرح الأسئلة حول معنى وجودنا، وحول الإنسان كذات فاعلة للحرية، وحول العقل وكذلك حول الجهل أو الزلل. إن المفارقة (التعالي) يمكن تأويلها بطريقة سوسيولوجية تماماً: أنا، أنا أكون مرتبطاً بالآخرين، نحن جميعنا ذوات في وضع معطى، بصفتنا كائنات واعية نحن نفكر لكي نفسر لذاتنا ليس فقط وضعنا الراهن وماضينا، بل نحن نفكر خصوصاً كي نعرف كم نحن نستطيع أن نعيش غداً بشكل أفضل.

كما رأينا، إن بروز المجتمعات ذات الطابع الفردي والتبعي والتسلسلي والمجزأ في أوروبا قد سلك طرقاً مختلفة تبعاً لمختلف حالات الدولة ـ الأمة المعنية. وبالرغم من الفروقات الكبرى لدى لاعبي المركز في

المجتمع كما لدى «الخاسرين» تماماً كما لدى قسم كبير من محللي المجتمع يسود الانطباع بأن «اللعبة انتهت» (سارتر): إن وجوداتهم تشبه أكثر فأكثر أقداراً محتومة. البعض يستسلمون والبعض الآخر يحاولون «العمل بإيجابية»: إنه الخضوع الإرادي والممتع تحت النظام القائم. وإن الرهانات على مقاومات جزئية وعلى الانتفاضات الفردية تكمل هذه الصورة عن العالم.

إن علم الاجتماع النقدي كما المقاربات النقدية الأخرى يجب أن يجدوا مكاناً لهم في هذا التمركز الاجتماعي الجديد. إن الوضع الدراماتيكي ولكن غير المأساوي للمقاربات النقدية يفسّر من خلال علاقتها بالمجتمع. «هذا الفكر لا يقف مطلقاً في وجه النظام والطاعة ولكنه يضعهما في علاقة مع عملية تحقيق الحرية. وهذه العلاقة هي في خطر... إن قصد الحرية أصيب بالضرر وبدون هذا القصد لا يمكن التفكير بالتضامن ولا بالتصرف السليم بين المجموعات والقادة» (Horkheimer, 1942a, p.34).

ينتج النقد عن إرادة معينة وليس عن حتمية ما. ليس الأكثر بؤساً هم الذين يندفعون في أعمال النقد بل أولئك الذين يدافعون عن استقلالهم وعن حريتهم: استقلاليتهم في تفكير أنفسهم على أنهم «أنا» وفي أن يكونوا أنفسهم بطريقة واعية كأفراد أحرار ومسؤولين من أجل تحليل المجتمع كما هو وكما يمكن أن يكون عليه.

لا يعالج النقد فقط الحالة الموضوعية للمجتمع إنه يطال أيضاً نظرية الاجتماع كما يطال رؤى اللاعبين في العالم. إن الكائن الاجتماعي هو، ككل كائن، ما ليس كائناً بعد. إنه يحمل في ذاته كمون مجتمع آخر. ولا يمكن فهم الرباط الاجتماعي الراهن إلا في إطار الدينامية الزمنية لعملية التكوين. ويتم اكتشاف صيرورة الخلق الاجتماعي بواسطة لاعبين واعين. وهذا يسمح بتفكير الرباط الاجتماعي دون اللجوء إلى حتميات معينة ودون إهمال القيود الحادثة. إن النظام الاجتماعي الذي ينبثق بهذه الطريقة هو حصيلة رهان على مستقبل أفضل بالرغم من عدم ضمان

النجاح. إنه ليس بشكل جامد أو ساكن يقوم لمرة واحدة إلى الأبد، بل هو يحمل في ذاته بعض النقائص الناشئة حديثاً وبعض النقائص التي تشكل جزءاً من استمرارية التكوين الاجتماعي.

ومع ذلك فإن النقد لا يحاول أن يحدث عملية عرض أو إرسال صورة ما عن المجتمع المثالي أي عن يوتوبيا وضعية. لذلك هو يحترم «منع الصورة» (Bilderverbot) على حد تعبير أدورنو، وذلك لأن العروض الوضعية تستند بالضرورة على الحاضر وتمدده في الرسم الخيالي الأولي للمستقبل حيث غالباً ما نجد تحت أشكال منحرفة مميزات جوهرية للمجتمع الذي نريد تجاوزه: السلطة، القمع والعنف.

إن النظرية النقدية الخاصة بالمجتمع المعاصر تجد نفسها في وضع تاريخي معقد ودراماتيكي بشكل خاص. إنها تقف في مواجهة الصناعة الثقافية و «الاستعراض» (Debord) وغالباً ما تتعرض لإغرائهما. أضف إلى ذلك، إنها تجد نفسها في مواجهة اقتضاء أن «تكون نافعة» وفي أن تصلح لشيء ما، أي أن نفسها تراودها باقتضاء المواءمة مع العقل الأداتي من أجل تقديم تفسيرات وأدوات برمجية على سبيل المثال، إلى المناضلين والسياسيين ومديري الأعمال الذين يريدون التغيير الاجتماعي. وبالرغم من أن المتطلبات تصبح ضاغطة أكثر فأكثر فهي ليست جديدة حقاً. لذلك فإن هوركهاير من خلال دفاعه عن الفكر النقدي، استطاع ان يلاحظ عام 1942 أن النظرية النقدية «... لا تملك برنامجاً للحملة الانتخابية القادمة ولا حتى من أجل إعادة بناء أوروبا حيث سيهتم بها الخبراء على أي حال. وهي لا تصلح في موقف الطاعة الذي يجتاح الفكر أيضاً... إن التفكير هو بذاته إشارة مقاومة أي أنه جهد يبذله المرء كي لا يترك نفسه مخدوعاً» (Horkheimer, 1942a, p.34).

إن الأسئلة الكبرى في التقليد الأوروبي المتعلقة بالعلاقة بين الفرد «منفصل ـ متحد» وبين الكيان الاجتماعي الشامل المطلوب تصوره على المستوى القاري، هذه الأسئلة يجب أن تصاغ من جديد. بهذه الطريقة فإن الموضوع المشترك بين الفكر الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية وعلم

الاجتماع يظهر من جديد تحت شكل جديد. بعبارة أخرى: إن علم الاجتماع مدعو لقبول ميراث نظامه المعرفي ولإعادة الربط مع التقليد السوسيولوجي الأوروبي الذي اختفى منذ عشرات السنين لمصلحة علم الاجتماع التجريبي، الوضعي، المطبق والمترجم إلى قدرة خبرة أو إلى حدث إعلامي.

يجب على علم الاجتماع أن يتحدث إلى اللاعبين (الفاعلين) أو على الأقل، إلى جمهور محدود من المميزين، وعليه أيضاً أن يتحدث عن المجتمع بصفته كيان شامل يربط فيما بين اللاعبين بطرق مختلفة. بهذه الطريقة، هو يجيب بأسلوبه السلبي عن أسئلة يطرحها «الناس» على أنفسهم: إن علوم المجتمع تشارك في بناء المعنى. بالتالي، إن رؤى العالم الخاصة بالباحثين وباللاعبين الآخرين تكتسب مكانة هامة في التحليل تماماً كما القصدية لدى اللاعبين والباحثين.

هذا هو دور علم الاجتماع وعلماء الاجتماع في المستوى العام. ويجب أن نضع في المقدمة تلك الجدلية القائمة بين تكوين المجتمع بواسطة أعمال اللاعبين الواعين وبين النظرية.

المصادر والمراجع

Adorno Theodor W. (1942), Reflexionen zur Klassentheorie, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.373-392.

Adorno Theodor W. (1942), Reflexionen zur Klassentheorie, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.373-392.

Adorno Theodor W. (1949), Kulturkritik und Gesellschaft, in Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1976, p.7-26.

Adorno Theodor W. (1950), Studien zum autoritären Charakter, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1950-1973.

Adorno Theodor W. (1951), «Minima Moralia». Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1951a), Freudian theory and the pattern of fascist propaganda, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.408-434.

Adorno Theodor W. (1954), Beitrag zur Ideologielehre, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.457-477.

Adorno Theodor W. (1957), Soziologie und empirische sozialforschung, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.196-216.

Adorno Theodor W. (1961), Meinung, Wahn, Gesellschaft, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969, p.147-172.

Adorno Theodor W. (1966), Negative Dialektik, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969, p.7-412.

Adorno Theodor W. (1969), Notizen über Geisteswissenschaften und Bildung, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, p.54-58.

Adorno Theodor W. (1969), Wissenschaftliche Erfahrung in Amerika, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, p.113-150.

Adorno Theodor W. (1969), Wissenschaftliche Erfahrung in Amerika, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, p.113-150.

Adorno Theodor W. (1973), Philosophische Terminologie , Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1993), Einleitung in die Soziologie, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1939), Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik, in Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Vol.12, 1985, p.437-492.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1947), Dialektik der Aufklärung, Francfort, Fischer Verlag, 1969.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max et al. (1950-1973), Studien zum autoritären Charakter, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., Die Aktualität der Philosophie, in Gesammelte Schriften, Bd.1, Francfort, Suhrkamp verlag, p.325-326.

Adorno theodor W. (1961), Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in Soziologische Schriften I, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972, p.217-237.

Akoun André (1973), la sociologie, in François Châtelet, La philosophie des sciences sociales. Histoire de la philosophie VII, Paris, Hachette, «Pluriel», 2000, p.109-137».

Arendt Hannah (1958), «Vita activa» order vom tätigen Leben, München, Pieper Verlag, 1981.

Aristote (1996), Poétique, Paris, Gallimard.

Aron Raymond (1967), Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard.

Assmann A., Assmann J. (1987), Kanon und Zensur, in A. et J. Assmann (éd.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, Munich, Fink Verlag.

Boudon Raymond (1993), European sociology: The identity lost?, in Nedelmann-Sztompka (éd.), 1993, p.27-44.

Bourdieu Pierre (1992), Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littérarie, Paris, Le Seuil.

Bray Jean (1963), Formation de la doctrine classique, Paris, Librairie Nizet.

Castel Robert (1981), La gestion des risques, Paris, Éd. De Minuit.

Castel Robert (1995), Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Paris, Fayard.

Castel Robert, Haroche Claudine (2001), Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne, Paris, Fayard.

Castel Robert (2002), La sociologie et la réponse à la demande sociale, in B. Lahire (dir.), Á quoi sert la sociologie?, Paris, la Découverte, p.57-67.

Castoriadis Cornelius (1999), la «rationalité» du capitalisme, in Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe IV, Paris, Le Seuil, p.65-92.

Charle Christophe (1990), Naissance des «intellectuels», 1880-1900, Paris, Éd. De Minuit.

Coser Lewis A. (1991), Über die Tugenden des Nonkonformismus in der soziologie, Berliner Journal für Soziologie, Sonderheft, 1991, p.9-14.

D'Alembert, Diderot (1986), Encyclopédie, 2 vol., Paris, Flammarion, «GF».

Debord Guy (1957-2000), Rapport sur la construction des situations, Paris, Mille et une nuits.

Dilthey Wilhelm (1960-1991), Weltanschauungslehre, in Gesammelte Schriften VIII. Bd.

Dilthey Wilhelm (1960-1991), Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, in Gesammelte Schriften VIII. Bd., Stuttgart-Göttingen, B. G. Teubner Verlaggesellschaft-Van den Hoeck & Ruprecht.

Dubet François, Martucelli Danilo (1998), Dans quelle société vivons-nous?, Paris, Le Seuil.

Durkheim Émile (1924), Sociologie et philosophie, Paris, PUF, 1996.

Durkheim Émile (1937), Les règles de la méthode sociologique, Paris, PUF, 1987.

Durkheim Émile (1950), Leçons de sociologie, Paris, PUF, 1969.

Durkheim Émile (1970), La science sociale et l'action, Paris, PUF.

Durkheim Émile (1895), L'État actuel des études sociologiques en France, Textes, 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris, Ed. de Minuit, 1975.

Duvignaud Jean (1973), L'anomie. Hérésie et subversion, Paris, Anthropos/La Découverte, 1986.

Duvignaud Jean (2000), Cheminemeny, in L'Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n12, 2000, p.45-64.

Ehrenberg Alain (1998), La fatigue d'être soi, Paris, Odile Jacobe.

Elias Norbert, Die Gesellschaft der Individuen, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1987.

Elias Norbert (1939), Über den Prozeß der Zivilisation, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1976.

Enriquez Eugène (1997-2003), Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise, Paris, Desclée de Bouwer.

Enriquez Eugène (1991), Les figures du maître, Paris, Arcantière.

Enriquez Eugène, Haroche Claudine (2002), La face obscure des démocraties modernes, Ramonville-Saint-Agne, Érès.

Fornel Michel de, Quéré Louis, La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales (Raisons pratiques, n10), Paris, Éd. De l'EHESS, 1999.

Foucault Michel (1965a), Philosophie et psychologie, in Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, p.438-448.

Foucault Michel (1966), Les mots et les choses, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1966d), L'homme est-il mort? In Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1994, p.540-545.

Foucault Michel (1968 a), Foucault répond à Sartre, in Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1994, p.662-669.

Foucault Michel (1975), Surveiller et punir, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1994), Dits et Écrits IV, Paris, Gallimard.

Foucault Michel (1999), Les anormaux, Paris, Gallimard-Le Seuil.

Fougeyrollas Pierre (2000), La théâtralisation du politique, in Internationale de l'imaginaire, n12, p.77-88.

Freud sigmund (1929), Malaise dans la civilisation, Paris, PUF, 1971.

Görg Christoph, Vom Nutzen der Soziologie für das Leben oder wozu heute Soziologie, in Chr. Görg (1994), p.1-20.

Görg Christoph (éd.) (1994), Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gorz André (1977), Fondements pour une morale, Paris, Galilée.

Gorz André (1986), Le traître, Paris, Le Seuil, «Points».

Gorz André (1988), Métamorphose du travail, quête de sens. Critique de la raison économique, Paris, Galilée.

Gouldner Alvin (1971), The coming Crisis of Western Sociology, London, Heinemann.

Habermas Jürgen (1962-1983), Strukturwandel der Öffentlichkeit, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Habermas Jürgen (1968), Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1970-1982), Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1971), Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in Theorie und Praxis, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1981), Theorie des kommunikativen Handelns (2 vol.), Francfort, Suhrkamp Verlag.

Habermas Jürgen (1992), L'espace public, 30 ans après, in Quaderni, n18, 1992, p.161-191.

Habermas Jürgen (1971), Theorie und Praxis, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1807), Phänomenologie des Geistes, Stuttgart, Reclam Verlag, 1987.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1820), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Stuttgart, Reclam Verlag, 1970.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1970), Konzept der Rede beim Antritt des philosopnischen Lehramts an der Universität Berlin, in Werke in zwanzig Bänden, Bd. 10, Francfort.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1972), Wissenschaft der Logik II, in Werke 6, Frankfurt.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in Gesamtausgabe, Bd. 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, p.3-120.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Band 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1999, p.3-119.

Heidegger Martin (1919), Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Anhang II, in Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Band 56-57, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1999a, p.215-220.

Heidegger Martin (1938), Die Zeit des Weltbildes, in Halzwege, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 2003, p.75-114.

Hirschman Albert O. (1970), Défection et prise de parole, Paris, Fayard, 1995.

Hobbes Thomas, Le citoyen, Paris, Flammarion, «GF», 1982.

Honneth Axel (éd.) (1994), Pathologien des Sozialen, Francfort, Fischer Verlag.

Honneth Axel (1992), Kampf um Anerkennung, Frarncfort, Suhrkamp Verlag.

Honneth Axel (1994), Die soziale Dynamik der Missachtung. Zurr Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in pektiven kritischer Soziologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p.45-62.

Horkheimer Max (1930), Anfänge der bürgerlichen Geschichtisphilosophie, in Gesammelte Schriften 2, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p.179-270.

Horkheimer Max (1932), Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, in Gesammelte Schriften 3, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p.40-47.

Horkheimer Max (1934), Dämmerung, in Gesammelte Schriften 2, Francfort, Fischer Verlag, 1987, p.311-452.

Horkheimer Max (1936a),Die Funktion der Rede in der Neu-zeit, in Gesammelte Schriften, 12, p.23-38.

Horkheimer Max (1936b), Egoismus und Freiheitsbewegung, in Gesammelte Schriften 4, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p.9-88.

Horkheimer Max (1937), Traditionelle und kritische Theorie, in Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Francfort, Fischer Verlag, 1970, p.12-56.

Horkheimer Max (1939), Die Juden in Europa, in Gesammelte Schriften 4, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p.308-331.

Horkheimer Max (1940), Psychologie mid Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys, in Gesammelte Schrzften 4, Francfort, Fischer Verlag, 1988, p. 352-370.

Horkheimer Max (1941), Vorwort, in Gesammelte Schrzften 4, Francfort, Fischern Verlag, 1988, p. 4 12-418.

Horkhei.mer Max (1942), Autoritärer Staat, in Gesellschaft im Ubergang. Aufsatze, Reden und Vortrage, 1942-1970, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 13-35.

Horkheimer Max (1946), Zur Kritik der instrumentellen Vernunfr, Gesammelte Schriften 6, Francfort, Fischer Verlag, 1991, p. 21-187.

Horkheimer Max (1950), Lehren aus dem Faschismus, in Gesellschaft im Ubergang. Aufsdtze, Reden und Vortrage, 1942- 1970, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 36-60.

Hortheimer Max (1951), Soziologie an der Universität, Gesammelte Schriften 8, Francfort, Fischer Verlag, 1 985, p. 378-380.

Horkheimer Max (1951 a), Invarianz mid Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft, in Gesellschaft im Ubergang. Aufsatze, Reden und Vortrdge, 1942-1970, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 73-81.

Horkheimer Max (1951 b), Ideologie mid Handein, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, Sociologica II, Francfort, Europaische Verlagsanstalt, 1962, p. 38-47.

Horkheimer Max (1952 a), Zum Begriff der Bildmig, in Gesammelte Schriften 8, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 409-4 19.

Horkheimer Max (1952 b), Zum Begriff der Vernunft, in Gesellschaft im Ubergang. Aufsatze, Reden und Vortrage, 1942- 1970, Francfort, Fischer Verlag, 1972, p. 193-204.

Horkheimer Max (1957), Zum Begriff des Menschen, in Gesammelte Schriften 7, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 43-57.

Horkheimer Max (1960 a), Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhmidertwende, in Gesammelte Schriften 8, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 131-142.

Horkheimer Max (1961), Uber das Vorurteil, in Gesammelte Schriften 8, Francfort, Fischer Verlag, 1985, p. 194-200.

Horkheimer Max (1962), Zum Begriff der Freiheit, in Gesammelte Schriften 7, Francfort, Fischer Verlag, 1 985, p. 145-153.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (1969), Dialektik der Aufklarung, Francfort, Fischer Verlag.

Hughes Everett C. (1996), Le regard sociologique, Paris, Ed. EHESS.

Husserl Edmund (1969-1996), Die KrÜiS der europaischen Wissenschaft urn! die transzendentale Phanomenologie, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kaessler Dietmar (1992), Was ist und zu weichem Ende studiert man Kiassiker der Soziologie ?, in D. Kaessler (éd.), Kiassiker der Soziologie I, Munich, Beck Verlag.

Kant Immanuel (1784-1974), Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?, in Was ist Aufkldnrng ?, Stuttgart, Reclam Verlag, p. 8-16.

Kant Immanuel (1785-1961), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart, Reclam Verlag.

Kant Immanuel (1956), Kritik der reinen Vernunft, in Werke, Bd. 2, Darmstadt.

Kant Immanuel (1968), Kritik der Urtheilskraft, in Immanuel Kant Akademie-Textausgabe, vol. 5, Berlin, Walter de Gruyter.

Kant Immanuel (1984), Zum ewigen Frieden, Stuttgart, Philipp Reclam jun. Verlag.

Kojéve (1971), Introduction a la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, ((Folio *.

Konig René (1 939-2000), Vom dreifachen Ursprung de Soziologie, in R. Konig, Zur Konstitution modemer Gesellschaften, in Schrtften, vol. 7, p. 122-191.

Koselleck Reinhart (1979), Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Francfort, Suhrkamp Verlag.

La Boétie Etienne de (1574), Discours de la servitude volontaire, Paris, Flammarion, < GF*, 1983.

Lahire Bernard (dir.) (2002), A quoi sert Ia sociologie ?, Paris, La Découverte.

Lasch Christopher (1979), The Culture of Narcissim, New York, Norton & Co.

Lazarsfeld Paul (1970), Philosophie des sciences sociales, Paris, Gallimard.

Le Breton David (2000), Théâtre du monde, in L'Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n 12, p. 139-152.

Le Goff Jean-Pierre (1998), Mai 68, l'háritage impossible, Paris, La Découverte.

Le Goff Jean-Pierre (1 999), La barbaris douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école, Paris, La Découverte.

Le Goff Jean-Pierre (2000), Les illusions du management. Pour le retour du bon sens, Paris, La Découverte.

Lepenies Wolf (1981), Geschichte der Soziologie (4 vol.), Franc- fort, Suhrkamp Verlag.

Lepenies Wolf (1981 a), Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historzschen Identität der Soziologie, in W. Lepenies, 1981.l,p. I-XXXV.

Lequesne Christian, Rivaud Philippe (2001), Les comités d'experts indépendants: l'expertise au service d'une demo- cratie supranationale ?, Revue francaise de sciences politiques, vol. 51, n 6, p. 881-902.

Lévi-Straus Claude (1962), La pensée sauvage, Paris, PlonPocket Angora, 1990.

Locke John (1984), Traité du gouvernement civil, Paris, Flammanon, <(GF >, 1984.

Lukács Georg (1922-1978), Geschichte und Klassenkampf, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Manheim Ernst (1933), Aufklarung und offentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Offentlichkeit im 18. Jahrhundert (hrsg. von Norbert Schindler), Stuttgart-Bad Cannstadt, From- mann-Holberg Verlag, 1979.

Mannheim Karl (1929), Ideologie und Utopie, Francfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1985.

Mannheim Karl (1980), Strukturen des Denkens, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Marcel Gabriel (1940), Essai de philosophie concrete, Paris, Gaffi mard, NRF*, 1967..

Marcuse Herbert (1965), Kultur und Gesellschaft (2 Bände), Francfort, Suhrkamp Verlag.

Marcuse Herbert (1965), Der Einfluss der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben, in Hannoversche Schrzften 1, Francfort, Verlag Neue Kritik, 1 999, p. 122-131.

Marcuse Herbert (1967), Der eindimensionale Mensch, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Marcuse Herbert, Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, in Kultur und Gesellschaft 2, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1965.

Marx Karl (1953), Grundrisse, Berlin, Dietz Verlag.

Marx Karl (1969), Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Francfort, Verlag Neue Kritik.

Marx Karl (1969 a), Thesen iiber Feuerbach, in Marx-Engels Werke, vol. 3, p. 533-535.

Marx Karl (1971), Un chapitre inédit du «Capital, Paris, UGE, 10/8».

Marx Karl (1972), Dos Kapital, Bd. 1, Marx-Engels Werke, vol. 23, Berlin, Dietz Verlag.

Marx Karl (1975), Der l8te Brumaire des Louis Bonaparte, in Marx-Engels Werke, vol. 8, p. 1 15-207.

Marx Karl, Engels Friedrich (1969), Deutsche Ideologie, in Marx- Engels Werke, vol. 3, p. 9-530.

Marx Karl, Engels Friedrich (1974), Manzfest der kommunistischen Partei, in Marx-Engels Werke, vol. 4, p. 459-493.

Merleau-Ponty Maurice, La philosophie de l'existence, in Par- cours 2, Lagrasse, Verdier, 2000; p. 247-266.

Merleau-Ponty Maurice, Le philosophe et la sociologie, in Cahiers internationaux de sociologie, vol. X, 1951, et vol. CI, 1996, p. 17-32.

Merleau-Ponty Maurice, Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, «Folio, 1955-2000».

Mils C. Wright (1 943), The professional ideology of social pathologists, in The American Journal of Sociology, n 49, september 1943, p. 165-180 ; repris in Edward A. Tiryakian, The Phenomenon of Sociology, New York, Appleton-CenturyCrofts, 1971, p. 219-237.

Mils C. Wright (1967-1977), L'imagination sociologique, Paris, Maspero.

Mills C. Wright (1956), The Power Elite, New York.

Mongardini Carlos (1993), Towards a European sociolology, in Nedelmann-Sztompka, 1993, p. 67-77.

Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (eds) (1993), Sociology in Europe. In Search of Identity, Berlin-New York, Waher de Gruyter.

Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (1993), Introduction, in Nedelmann-Stompka (eds), 1993, p. 1-24.

Negt Oscar, Kiuge Alexander (1 972), Offentlichkeit und Erfahrung, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Negt Oscar, Kiuge Alexander (1982), Geschichte und Eigensinn, Francfort, Verlag, 2001.

Negt Oscar, Kiuge Alexander (1 993), Mafiverhiiltnisse des Politischen, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag.

Negt Oskar (1973), Birgerliche und proletarische Offentlichkeit, in Asthetik und Kommunikation, 12, 1973, p. 6-27.

Nisbet Robert A. (1966), La tradition sociologique, Paris, PUF, 1984.

Plessner Helmut (1960), Das Problem der Ôffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, Gôttingen, Verlag Otto Schwartz.

Popitz Heinrich, Bahrdt Hans-Paul et al. (1957), Das Geseilschaftsbild der Arbeiter, Tubingen, J. C. B. Mohr.

Rancière Jacques (1995), La mésentente. Politique et philosophie, Paris, Gaulée.

Ricœur Paul (1997), L'icLéologie et l'utopie, Paris, Le Seuil.

Ricœur Paul (2004), Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock.

Ricœur Paul (1995), Rflexionfaite, Paris, Ed. Esprit.

Sartre Jean-Paul (1947), Les jeux sontfaits, Paris, Nagel, 1966.

Sartre Jean-Paul (1960), Critique de la Raison dialectique, Paris, Gallimard, 1 985.

Sartre Jean-Paul (1 943), L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard.

Sartre 1946, Matérialisme et Révolution, in Situations III, p. 135-225, Paris, Gallimard.

Scheler Max (1922-1986), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in Schrzften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, p. 13-26.

Scheler Max (1999), Ethik und Kapitalismus, Berlin, Philo-Verlagsgesellschaft.

Scheler Max (1 922-1 986), Schrzften zur Soziologie und Weltanschaùungslehre, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Schelling F. W. J. von (1 858), Erster Entwuif eines Systems der Naturphilosophie, in S&mtliche Werke, I, 3.

Schnapper Dominique (1998), La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique, Paris, Gallimard.

Schnapper Dominique (1999), La compréhension sociologique, Paris, PUF.

Schopenhauer Arthur (1 8 1 8-1 986), Die Welt als Wille und Vorstellung I, in Sdmtliche W7erke, vol. 1, Francfort, Suhrkamp Verlag.

Schütz Alfred (1987), Le chercheur et le quotidien, Paris, Men- diens-Klincksieck.

Schütz Alfred (1988 a), Le problème de la rationalite dans le monde social, in Elements d'une sociologie phénoménologique, Paris, L'Harmattan.

Schütz Alfred (1988 b), L'importance de Husserl pour les sciences sociales, in Elements d'une sociologie phénoménologique, Paris, L'Harmattan, p. 53-88.

Schütz Alfred (1988 c), Choisir parmi des projets d'action, in Elements d'une sociologiephénoménologique, Paris, L'Harmattan, p. 89-102.

Schütz Alfred (1988 ci), Quelques structures du monde-de-lavie, in Elements d'une sociologie phénoménologique, Paris, L'Harmattan, p 103-123.

Sennett Richard (1 979), Les tyrannies de l'intimité, Paris, Le Seuil. Sennett Richard (2000), Le travail sans qualités, Paris, Albin Michel.

Simmel Georg (1999), Lebensanschauung, in Gesamrausgabe, Bd. 16, Francfort, Suhrkamp Verlag, p. 209-424.

Spunk Jan (éd.) (2000), L'entreprise écarteláe, Paris, Syllepse. Spunkjan (1990), Gemeinschaft undModèrnisierung. Entwurfeiner soziologischen Gedankenfuhrung, Berlin, Walter de Gruyter.

Spurk Jan (1996), Offentlichkeit, Gesellschaftskonstitution und Intellektuelle in Frankreich. Zur Soziologie Jean-Paul Sartnes, Cahiers du CRESEP, n 96-08.

Spunk Jan (1998), Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sarire und die franzosischen Intellektuellen, Bodenheim, Syndikat Verlag.

SpurkJan (1999), La nation comme communaute de destin altérite et avenir, in Ch. Constantopoulou (éd.), Identité culturelle, coexistence culturelle, Paris, L'Harmattan.

Spunk Jan (1999), La sociologie allemande et le fascisme ou l'histoire sanglante de la raison analytique, Cahiers internationaux de sociologie, vol. CVII, 1 999, p. 289-312.

Spunk Jan (2001), Critique de la raison sociale. La sociologie de l'&ole de Francfort, Québec-Paris, Presses de l'Université de Laval - Syllepse.

Spunk Jan (2001), Penser le dépassement. Sartre-Bourdieu allen- retour, Variations, 1, 2001.

Thomas William Isaac, Znaniecki Flonian (2000), Fondation de la sociologie américaine. Morceaux choisis, Paris, L'Harmattan.

Tönnies Ferdinand (1887-1963), Gemeinschaft und Gesellschaft, Danmstadt, Wissenschaftliche Venlagsanstalt.

Tönnies Ferdinand (1931-1982), Gemeinschaft mid Gesellschaft, in Vierkandt Alfred (éd.) (1931), Handwörterbuch der Soziologie Gekürzte Studienausgabe, Stuttgart, Enke Verlag, p. 27-38.

Tönnies Ferdinand (1955), Die Entstehung meiner Begniffe Gemeinschaft und Gesellschaft, in Kolner Zeitschrzftfur Soziologie und Sozialpsycholog , n 7, p. 463-467.

Touraine Alain (1973), Laproduction de la sociâté, Paris, Le Seuil.

Touraine Alain (1 978), La voix et le regard, Paris, Le Seuil.

Weber Max (1920), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 17-206.

Weber Max (1920 a), Vorbemerkung, in Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie I, Tubingen, J. C. B. Mohr, p. 1-16.

Weber Max (1920 b), Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelte Auftatze zur Religionssoziologie I, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 207-236.

Weber Max (1920 c), Die Wirtschaftsethik den Weltreligionen, in Gesammelte Auftatze zur Religionssoziologie I, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 237-573.

Weber Max (1921), Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag, 1972.

Weber Max (1922), Wissenschaft als Beruf, in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 582-613.

Weber Max (1959), Le savant et 1 politique, Paris, Plon. Weber Max, Lettre a Else Jaffé du 1 3 septembre 1 907, in Revue française de sociologie, 43-4, 2002, p. 677-683.

Weber Max, L'Etat-nation et la politique économique, in Revue du MAUSS, n 3, 1989.

هل لدى الفلسفة ما تقوله حول العالم المعاصر؟ هل تستطيع التدخل في الجدالات العامة في سبيل إنارة الإشكاليات والتحديات المطروحة والمساعدة على تحديج أفضل لشروط إجابة معينة؟

إن طموح سلسلة «تدخل فلسفي» هو إظهار إمكانية الإجابة إيجابياً على هذين السؤالين. ليس هناك فلسفة دون إعمال العقل. ولكن بالإضافة إلى وظائفه التأملية فإن للعقل الفلسفي أيضاً وظيفة النقد العام العلني. وإن هذا الأثر العام للفلسفة هو ما يجب إعادة تموضعه من خلال نشر نصوص تتخذ موقفاً من المسائل الراهنة.

إن علم الاجتماع الخاضع لعملية تجاذب بين قدرة الخبرة من جهة والتهريج الإعلامي من جهة أخرى فقد بوصلة النقد الاجتماعي. هذا الكتاب يطلق إمكانية مستقبل ممكن لعلم الاجتماع كنظرية نقدية للمجتمع. إن عملية فهم الحياة الملموسة والذاتية والتماسات المعنى داخل مجتمعاتنا الفردانية والتسلسلية تفتح الطريق أمام علم اجتماع نقدي ودراماتيكي. وفي مركز هذه المحاججة المطروحة في هذا الكتاب نجد عملية فهم المجتمع كبرنامج وكطموح والنقد كمنهج، والذات كمصطلح أساسي. أخيراً، هذه المحاججة تتموضع في مرحلتنا التاريخية المفصلية: في الواقع، على المستوى الاجتماعي كما على المستوى النظري، هناك عصر يختفي وآخر جديد ينبثق لا نعرف عنه سوى بعض المميزات.

يان سبورك **Jan Spurk**: هو أستاذ علم الاجتماع في جامعة باريس ـ رينيه ديكارت، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السوربون. وهو عضو مكتب تجمع علماء الاجتماع الناطقين بالفرنسية، من بين كتبه الأخيرة نذكر: «مقارنات دولية»، 2003، «العمل في الفكر الغربي»، 2003، «في سبيل نظرية نقدية» 2006.

ISBN 978-9953-515-20-5
248 صفحة
9 789953 515205

كلمة
KALIMA

